Dantes Geschichts-philosophie

OTTO FR. MILLER

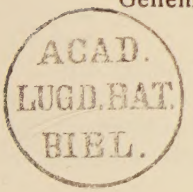
Dantes Geschichtsphilosophie.

Inaugural-Dissertation
:: der hohen philosophischen ::
Fakultät zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

OTTO MILLER.

Referent
Geheimer Hofrat Prof. Dr. Finke.



Hildesheim 1912
Druck von Franz Borgmeyer.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545322_0057

Vorwort.

Die nachfolgende Studie lag der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Dissertation vor und wurde als Promotionsarbeit angenommen. Anregung und Anleitung dazu ist mir geworden durch meinen hochverehrten Lehrer Geheimrat Professor Dr. Finke. Ihm gilt an dieser Stelle mein erster und hauptsächlichster Dank. Wieviel ich außerdem den trefflichen Arbeiten über Dante von Grauert, Kampers, Kelsen, Voßler und den philosophischen Werken Bäumkers schulde, ist aus der Studie selbst ersichtlich und ist zum Teil in den Anmerkungen gezeigt.

Im zweiten Teil der Untersuchung mußte oft Gesagtes wiederholt werden. Aber wer die unübersehbare Danteliteratur auch nur zum kleinen Teil kennt, weiß, daß das keinem erspart bleibt, der in das Zentrum Dantescher Geisteswelt eindringen will. So liegt es hier am Stoff, wenn der zweite Teil meist kompilatorischen Charakter hat. Der so [n]urrelative Wert der Studie ist darum von mir im Verlaufe der Untersuchung mehrfach offen eingestanden worden.

Als Dante-Ausgabe ist benutzt: E. Moore „Tutte le opere di Dante Alighieri", Oxford 1904. Als Ü,bersetzung der Commedia ist Philalethes gewählt, für den Convito die vortreffliche Übersetzung von Dr. C. Sauter, Freiburg 1911.

I. Einleitung. Die kulturgeschichtliche Bedeutung Dantes.

1. „La Fortuna di Dante", die Stellung und Bedeutung Dantes in der Kulturgeschichte, kann heute annähernd übersehen und gewürdigt werden. Bestimmt von verschiedenen Faktoren, ist sie dort eine völlig einzigartige, wo die Weltliteratur ihn nennt. Die eigene Zeit überragend, die künftigen überdauernd, gehört er zu jenen Großen, die wie eine Notwendigkeit aus ihrer Zeit herauswachsen, indem eine Kultur, die langsam geworden, zur Einheitlichkeit und zu einer gewissen Höhe gekommen ist, sich mit den in ihr wirkenden geistigen Energieen in großen Persönlichkeiten verkörpert, in ihnen und durch sie ihrer Einheitlichkeit und ihrer geistigen Potenzen und Werte sich bewußt wird und durch sie über ihren Gesamtwert reflektiert, sodaß man, mit einem Wort J. H. Newmans, die Gedankenarbeit dieser Großen die Selbstbiographie ihres Volkes nennen darf. Persönlichkeiten dieser Art sind vorab philosophische oder künstlerische Genies. Die geschichtliche Erfahrung weist uns hier auf eine stufenweise Entwicklung einheitlicher Kulturepochen hin: einheitliche Staatengefüge sind das Bedingnis wirtschaftlicher Blüte, diese die Voraussetzung für freies und reiches geistiges Schaffen, und dieses wiederum drängt dazu, das einheitliche Kulturbewußtsein auszusprechen in der Philosophie und in der Kunst. In der Philosophie, die über die Probleme und geistigen wie sittlichen Werte einer Zeitepoche reflektiert, sie begründet und ihre überzeitliche Geltung herausstellt. In der Kunst, die, als Lebensfülle im höchsten Maß, als Leidenschaft des Erkennens, Wollens und Fühlens, nach einer Auslösung dieses Übermaßes an geistigem Leben, nach der Gestaltung desselben ringt, für das Ganze des Lebens die Formel sucht und in der adäquaten ästhetischen Form findet: so daß sie, weil

Synthese aller geistigen Energien, allemal die in einer Zeit lebenden Kräfte am besten uns zeigt und für uns der feinste Gradmesser des jeweiligen Niveaus ist. Sie ist damit letzte und schönste Blüte einer Kulturepoche.

So betrachtet, ist Dante das Genie, das in großartigster Weise das einheitliche Kulturbewußtsein des Mittelalters ausgesprochen hat. Und von solchem Gesichtspunkte aus konnte ihn Carlyle[1]) mit dem ihm eigenen Pathos „die Stimme von zehn schweigenden Jahrhunderten“ nennen. Daher es denn auch eine Aufgabe der Danteforschung geworden ist, jenen Zusammenhängen nachzugehen, die Dante mit dem Geist des Mittelalters verbinden, um so das eigentliche Lebensgefühl dieses Mannes aus seinen kulturellen historischen Bedingungen zu verstehen und in die Technik seiner gesamten Gedankenarbeit einzudringen.

Aber zugleich ist doch stets empfunden worden, daß dieser Genius auch auf eine neue Zeit hinweist und eine Veränderung der mittelalterlichen geistigen Atmosphäre ankündigt. „Man tritt,“ so hat Fr. X. Kraus[2]) diese historische Stellung Dantes illustriert, „in die Divina Commedia wie in einen wunderbaren, köstlichen Wald. Die Scenerie ist noch die mittelalterliche, die Bäume und Felsen sind noch die nämlichen, unter und zwischen denen Sankt Bernhard und Franziskus gewandelt. Aber ein neuer Wind erhebt sich, ein geheimnisvolles Rauschen bringt Kunde von bisher unbekannten Ländern, bringt die erste Kunde von der Neuzeit und jener Entdeckung des innern Menschen, mit der sie sich einleitet.“ Der Subjektivismus Dantes, dessen künstlerisches Schaffen in allweg von dem Zentrum des Seelenproblems ausgeht und zu ihm zurückkehrt, wird hier von Kraus als etwas durchaus Neues, der Renaissance eigenes, empfunden, eine Auffassung, die bekanntermaßen auf Jakob Burkhard zurückgeht, die aber in dieser Allgemeinheit heute mehr Zweifler und Gegner als Anhänger zählt. In der Tat, diese „Entdeckung des innern Menschen“, von der Kraus spricht, was anders kann darunter verstanden werden als das subjektive, das eigenste Erlebnis des Künstlers, der eigentliche Quell, aus dem alles künst-

[1]) Carlyle, Helden und Heldenverehrung. Leipzig, Reklam, p. 128.

[2]) Kraus, Essays I, Berlin 1896, p. 416f.

lerische Schaffen strömt? Dieser Subjektivismus ist Gemeingut aller Kunst, nicht nur jener der Renaissance, Gemeingut und seelische Bedingung wie der hebräischen Psalmen so der griechischen Lyrik und Tragödie, wie das der Confessiones des hl. Augustinus so der Consolatio philosophiae des Boethius; wie des Sonnengesangs des hl. Franz, so der Lieder der Troubadours. Alle diese haben doch wohl „aus ihrer Seele ein Gedicht gemacht“ und schöpften aus dem tiefen Born der Innerlichkeit heraus. Und diesen künstlerischen Subjektivismus hat uns nicht erst die Renaissance gebracht. Aber vielleicht jenen, von dem Eucken spricht, wenn er an Goethe erinnert? „Hier wird nicht eine subjektive Stimmung den Dingen aufgedrängt, sondern ihnen ihre eigene Stimmung abgelauscht oder abgerungen . . . . Goethe nennt es die Synthese von Geist und Welt, «die von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt». In Wahrheit erfolgt diese Synthese nicht zwischen der Seele und der Außenwelt, sondern innerhalb der zu einer Innenwelt erweiterten Seele, zwischen Seiten und Polen ihres Lebens. So bestehen nicht zwei, sondern drei Arten künstlerischen Schaffens, jenseits des Gegensatzes einer objektivistischen und subjektivistischen Behandlung erhebt sich eine überlegene Art, die wir die souveräne nennen.“ [1]) Was Eucken hier andeutet, pflegt die heutige Ästhetik, alle Formen der Kunst auf ein letztes Weltgefühl zurückführend, den Unterschied von lyrischem und epischem Empfinden zu nennen, und sie weiß von einigen „souveränen“ Genies in der Weltliteratur, in denen diese Veranlagungen über allen innern Zwiespalt hinaus sich zur wunderbaren Synthese vereinigen: so vor allem in Shakespeare, so vielleicht in Goethe, so doch wohl auch in Dante. Wie aus dem Dichter der Vita nuova, wo aus schmerzlichstem Erleben rein lyrische Ergüsse strömen, jener der Commedia wurde, wo neben den wundersamsten und wildesten lyrischen Ausbrüchen höchste epische Gegenständlichkeit und völliges Versenken in die Eigenart anderer sich findet, dieser Prozeß wird stets ein reizvolles Rätsel für den Dantophilen sein. Ist sie doch

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1904, p. 30.

Dante selbst als wunderbares Problem erschienen, wie denn überhaupt für die großen Künstler ihr Verhältnis zum Leben ein stets rätselvolles, ein oft quälendes Problem gewesen ist. So also erkennen wir jenen Subjektivismus, den Kraus bei unserm Dichter zuerst finden will, als eine Synthese des lyrischen und epischen Welt- und Kunstgefühls, und wir finden dieses bei ihm in einer Fülle, die vielleicht alles Bisherige hinter sich läßt. Seine Dichtung verhält sich zu den anderen des Mittelalters, wie es Voßler[1]) ausspricht, so wie ein riesiges Deckengemälde gegenüber Miniaturen. Diese ungeheure Intensität des inneren Lebens ist es, die uns neu erscheint. Das Maß, nicht die Art. Die Art, diesen künstlerischen Subjektivismus, teilt er mit allen großen Künstlern, das Maß mit den Größten, Michelangelo, Shakespeare, Goethe. Mit ihnen teilt er denn auch die tiefe Erfassung des letzten und größten Menschheitsproblems, jener innersten und leidvollsten Sehnsucht nach Erlösung, nach Befreiung von persönlicher Schuld und jenen Widersprüchen, die in jedem ungelöst sind, nach Befreiung von jener Erdenschwere, die von uralter Schuld her jedem Dasein anhaftet. Aeschylos hat das Problem geahnt, und es bildet den dunkeln Unterton seiner „Orestie“ und seines „gefesselten Prometheus“. Zum eigentlichen Lebensproblem aber gemacht und künstlerisch gestaltet hat es doch erst Dante und nach ihm noch einer: Goethe im Faust.[2]) Und das gibt der Commedia Ewigkeitswert.

Dabei bleibt bestehen, daß in Dante neue, bis dahin nicht erfundene künstlerische Formen sich aussprechen. Diese Kraft der Plastik in Gestaltung der Individuen läßt alles Frühere, auch Homer, zurück. Diese Gegenständlichkeit seiner Naturbilder, durch die er uns zwingt, an die Wahrheit dieser imaginären Scenerie zu glauben, suchen wir bis dahin vergebens. Diese impressionistische Art der Empfindung — er weiß schon, daß das dunkle Purpurn das Gefühl des Grauens erweckt, und sieht die purpurdunkle Luft im Inferno; er fühlt „das Erzittern des Meeres“ unter der ersten Be-

[1]) Voßler, Die göttliche Komödie II[1]. Heidelberg 1908. p. 729.

[2]) Man vgl. jetzt das eigenartige Buch: Dante u. Goethe. Dialoge von Daniel Stern (Marie Gräfin d'Agoult). Übersetzt von ihrer Enkelin Daniela Thode. Heidelberg 1911.

rührung der Morgensonnenstrahlen . . . — dieses Feinempfinden läßt den modernen Menschen erstaunen. Er findet schon die Form der Ballade in den Episoden der Francesca da Rimini und des Ugolino. Seine Gefühle, Liebe und Haß, gleich gewaltig in ihm, sein zürnendes Prophetenpathos kommen mit einer Ursprünglichkeit und Rücksichtslosigkeit aus seiner Seele, wie es das Mittelalter so nicht kennt. Und bei all dem Übermaß geistigen Lebens, all der eruptiven Leidenschaft jene Ehrfurcht vor der künstlerischen Form, jene peinliche Selbstzucht in Formulierung der Gedanken, jene feine Reizbarkeit für den erlesenen sprachlichen Ausdruck, die die höchste und tiefste Künstlerschaft kennzeichnen. Ja, eine neue Art des Schauens und Empfindens, ein neues Niveau des Künstlertums ist doch wohl also bei ihm. Und er gibt, zum ersten Male seit den Confessiones des heil. Augustinus, das Erlebnis seiner jungen Dichterseele rückhaltlos in der Vita nuova. Und er gibt in seiner Commedia das größte innere Erlebnis seines ganzen Menschen: seine brennende Erlösungssehnsucht. Sein eigenes Sein zum Sein der ganzen Menschheit erweiternd, wurde er so, was Äschylos für die Antike, Goethe für die Moderne geworden. Und das alles zusammen scheint uns die Fortuna di Dante zu bestimmen.

2. Wir sind gewohnt, in solchen Großen der Weltliteratur den Philosophen von dem Dichter nicht zu trennen. Denn beide vereinigen sich in der Tendenz: den Sinn des Lebens zu deuten. Jeder ganz große Künstler spricht darum auch stets eine philosophische Erkenntnis aus. „Der Einfluß der Philosophie," — so Dilthey[1]) — „durchdringt alle Dichtung. Sie drängt sich in ihr innerstes Geschäft, eine Lebensansicht auszubilden. Sie bietet ihre fertigen Begriffe, ihre geschlossenen Typen der Weltansicht dar. Sie umstrickt die Dichtung, — gefährlich, und doch nicht zu entbehren. Euripides studiert die Sophisten, Dante die mittelalterlichen Denker und Aristoteles, Goethe versenkt sich in Spinoza, und Schiller wird zum Schüler Kants." Für diese naturhafte Durchdringung von Philosophie und Dichtung ist Dante ein höchst eigenartiges Beispiel. Er formt nichts zum Kunstwerk, was er sich nicht philosophisch kühl, rein

[1]) Dilthey in Kultur der Gegenw. I, Abt. VI. Berlin 1908, p. 55.

intellektualistisch begründet und gerechtfertigt hat. Will man in die Technick seines Schaffens eindringen, dann muß man stets auf seine philosophischen Prinzipien zurückgehen. Er selbst fühlte das und fühlte es freudig. Er hat dankbar ausgesprochen, welche Macht die Philosophie in seinem Leben gewesen ist; er hat in rührenden Zeilen davon erzählt,[1]) wie die Hinlenkung zur Philosophie eine innere Revolution in sein ganzes Wesen brachte, wie der Genius der Antike, wie Boethius und Cicero, ihm den brennenden Durst nach Erkenntnis gebracht, wie er Wert und Wucht wissenschaftlicher Kultur voll und ganz in sich erlebt hat. Und seitdem er Aristoteles und den „guten Bruder Thomas“ sich zu Autoritäten erwählt, seitdem er in die Probleme der zeitgenössischen Philosophie sich hineingedacht und hineingegrübelt hat, hat ihn die Philosophie sein Leben lang nicht mehr losgelassen. Sie wird ihm „Licht auf dem Wege dieses so kurzen Lebens“, „figlia d' Iddio“, regina di tutto“, „la bellissima e nobilissima filosofia“, sodaß „die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verdrängte.“ So wird er nun alles, was seinem hellen Auge sich bietet in Welt und Leben, in sein philosophisches System einordnen, sein Wissen und Weltverstehen philosophisch basieren.

Um daher in seine Gedankenwelt hineinzuschaun, ist es unerläßlich, die philosophiegeschichtliche Situation zu skizzieren, um so den Boden zu finden, aus dem seine Weltanschauung herausgewachsen ist.

Das dreizehnte Jahrhundert bedeutet für die mittelalterliche Philosophie einen gewissen Höhepunkt und Abschluß. Wie die Patristik, so suchte auch das mittelalterliche Denken die Wahrheiten des Christentums durch die griechische Philosophie zu begründen und zu rechtfertigen, suchte ein harmonisches Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, Natur und Übernatur. Bis ins 12. Jahrhundert waren es Platonismus und Neuplatonismus, unter deren geistigem Einfluß die Gelehrtenwelt stand, und Augustinus war der alle andere überragende Lehrer. Demgegenüber tritt der Aristotelismus als rein formales Element der Logik, als Form, nicht als Gehalt, völlig zurück. Die geistigen Spannungen, die Gegensätze zwischen Nominalismus und Realismus,

[1]) Conv. II, 13.

Dialektik und Mystik, der übertriebene Begriffsrealismus, wie er im ontologischen Gottesbeweis Anselms gipfelte, all das geht aus den ungelösten Problemen platonischer und neuplatonischer Geistesart hervor. Als nun die Gedankenmassen des Aristoteles von den Arabern her ins Abendland drangen, — mit dem Wiederaufleben des römischen Rechts eine der folgenschwersten Kulturtaten des Mittelalters —, mußte notwendigerweise eine Spannung zwischen Platonismus und peripatetischer Denkweise entstehen. Augustinus wurde gegen Aristoteles ausgespielt, und der Boden dieses Kampfes war vorab die Universität Paris, und Thomas von Aquin war vor allen der Angriffene, weil er vor allen konsequent die peripatetische Philosophie zur Grundlage seines Denkens machte. Die Kämpfe, die sich in Paris abgespielt und in Oxford sich fortgesetzt, sind als Gegensätze zwischen der Franziskanerschule und Dominikanerdoktrin das ganze Mittelalter hindurch lebendig geblieben. Gegensätze, wie sie letzten Grundes den ewigen Kampf der Philosophie darstellen und als Spannung zwischen Apriorismus und Empirismus heute so lebendig sind wie im Mittelalter. Neben diesen Extremen aber hatte eine andere philosophische Richtung sich herausgebildet, die eine Art Synthese von Neuplatonismus und Aristotelismus darstellt, die wir den lateinischen Averroismus zu nennen pflegen, weil sie in dem großen Araber die schroffste Formulierung gefunden hat. Das Charakteristikum dieser Philosophenschule war eine dem Averroes nachgebildete Seelenlehre, die die Vernunfttätigkeit der Seele als selbständiges Prinzip ansah, sie als Ausfluß der göttlichen Vernunft betrachtete und alles Erkennen als Partizipation am göttlichen Erkennen hinstellte. Also eine Abart des Pantheismus, die im Theognostizismus gipfelte. Ihre Wortführer waren Siger von Brabant und Boethius der Dazier. Neuerliche Untersuchungen haben aufgezeigt, daß diese Lehre, mehr oder minder nüanciert, weiter Verbreitung gehabt hat als man früher angenommen, daß sie um die Wende des 13. Jahrhunderts vielleicht sogar die verbreitetste Denkweise gewesen ist. Ihr stehen Männer wie Witelo [1]), wie Dietrich v. Freiberg[2]) nahe, ihr, wie wir sehen werden, Dante.

[1]) Bäumker „Witelo“, Münster 1908.
[2]) Krebs, „Meister Dietrich von Freiberg“. Münster 1906.

Dante ist demgemäß in der Philosophie Eklektiker, wie er es in der Theologie war. Dort ein von averroistischem Neuplatonismus durchsetzter Aristotelismus, hier ein von der Mystik stark beeinflußter Thomismus.[1])

3. Auf diesen Fundamenten baute er sich seine Weltanschauung auf. In dem Lichte dieser Philosophie betrachtete er die Welt des Seienden und Wirkenden, die Physis. Aber er ging darüber hinaus. Er ordnete auch die Welt des Geschehens, die Geschichte, in das System seiner Philosophie ein. Was ihn dazu trieb, war ein Mehrfaches. Wer hineingeboren ist in eine große Zeit, in der historische Katastrophen die Welt in Atem halten, aus der sich imposante Persönlichkeiten machtvoll herausheben; wer selbst zu verantwortlicher Stellung im Staatsleben berufen wird und sich bewußt ist, im Strom der Geschichte nicht unbemerkt mitzuschwimmen; wer zu den Ereignissen der Gegenwart persönlich Stellung nimmt und zu denen, die auf der Höhe des Lebens wandeln, in persönliche Beziehung tritt: der wird sich mehr als ein anderer dazu gedrängt fühlen, sich sein Urteil über die Ereignisse und Personen des geschichtlichen Lebens zu bilden. Wer zumal mit leidenschaftlicher Anteilnahme den Gang der Politik verfolgt, mit Leidenschaft das Vaterland liebt und dessen Geschichte innerlich mitlebt, dem wird sich das Gefühl für die Historie von selbst steigern. Und wer als Verbannter unter den Ereignissen der Gegenwart zu leiden hat, wird leicht zum Ankläger und Verteidiger, zum Bekenner für seine Ideale werden. Dante als historische Persönlichkeit mußte der Geschichte innerlich näher treten.

Und ebenso Dante der Künstler. Der Dichter der Commedia ist der Lyriker nicht mehr, der nur seines Herzens Träume und Enttäuschung singt. Seitdem er den Traum der Jugend ausgeträumt, war der Mensch in ihm gewachsen, hatte das Künstlertum in ihm sich erweitert. Er, der es als innere, notwendige Bestimmung empfand, der Richter und Prophet seiner Zeit zu werden, der in seiner Leidenschaft moralische Tendenz mit ursprünglichster Künstlerschaft zu vereinen wußte, er griff wie nur je einer

[1]) Über Dantes Stellung zur Mystik bes. Delff: Dante Alighieri etc. Leipzig 1869, p. 21—55.

ins volle Menschenleben. Keiner hat je mit solch unerhörter Kühnheit die gesamte Gegenwart vor sein Forum gezogen und gerichtet, keiner sie in solch rücksichtsloser Weise künstlerisch geformt. Die Fragen und Probleme der Zeit, wissenschaftliche und künstlerische Kultur, die ungeheuren politischen Spannungen, die alle Welt beschäftigten, die kirchenpolitischen Gegensätze, Kaisertum, Papsttum, Mönchstum, die politischen Kraftnaturen, die rücksichtslosen Parteigänger, Intriguen der Politik und Kämpfe der rivalisierenden Städte, die kirchlichen Reformideen, die politischen Träume, die religiösen Ideale, die mystische weltabgewandte Versenkung in die Gottheit: in all das denkt er sich hinein, denkt es bis zum Ende durch, macht es zum persönlichen Problem und Erlebnis, kämpft es gleichsam in sich durch, um es mit der Leidenschaftlichkeit seines Gefühls zum gewaltigen Kunstwerk zu gestalten. Es ist die Wirklichkeit, die lebendige Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite, die dieser Mann in sich aufnehmen und werten will. So kommt er wie von selbst dazu, von der Gegenwart aus die Vergangenheit zu überschauen, den in ihr wirkenden lebendigen Kräften nachzuspüren, leitende Ideen und Zusammenhänge aufzusuchen. Es ist „der Durst nach mehr Wirklichkeit, nach mehr unmittelbarer Anschauung und individueller Lebensfülle, nach mehr Verbindung der Mannigfaltigkeit zu großen Zusammenhängen", wie Eucken [1]) das Motiv des historischen Sinnes definiert hat, was Dante zu den großen historischen Überblicken und zum Erfassen historischer Individualitäten drängt. Unzweifelhaft steckt hier ein Neues in seiner Dichtkunst. „Die andere Zeit," so hat ein moderner Dichterbiograph [2]) gefordert, „will andere Dichter, Dichter, deren Anschauungen an ihren Raumverhältnissen entstanden sind, Dichter, die, um dieses neue Verhältnis auszudrücken, mitschwingen im fiebernden Kreislauf des Lebens." Und so liegt in dieser eminenten historischen Lebensfülle nicht der letzte Unterschied zwischen der Commedia und den andern großen Epen des Mittelalters, die ihre Stoffe aus Mythus und Sage schöpfen.

Aber auch hier ist der Intellektualist und Philosoph von dem Künstler nicht zu trennen, auch hier gibt die

[1]) Eucken a. a. O., p. 255.
[2]) E. Zweig: Verhaeren. Leipzig 1910, p. 6.

Philosophie die Basis und die Richtlinien. Indem Dante die Menschheit als Einheit und Ganzes und zugleich als Teil des Universums begriff, mußte er die Geschichte der Menschheit philosophisch betrachten. Wie Otto von Freising als erster im Mittelalter die Historie durch die Philosophie zu vertiefen suchte, so Dante die Philosophie durch die Geschichte. Nur daß er tiefer gräbt, nicht nur aus sittlichen Kräften und Gegensätzen, wie der große Bischof es tat, den Sinn der Geschichte zu deuten unternimmt, sondern bis zu den letzten metaphysischen Prinzipien und Endzwecken vordringt. So also kommt auch er, durch einen anderen Gedankengang als jener, zur Geschichtsphilosophie. Und indem er weiterhin versucht, die Geschichte als die Auswirkung der großen Kulturfaktoren zu begrenzen, erhält seine Geschichtsauffassung kulturhistorisches Gepräge und so historische Bedeutsamkeit. Sie ist darum für den Historiker von nicht geringer Wichtigkeit und von reizvollstem Interesse, freilich zugleich ein Problem und der Rätsel voll. Denn immer wieder muß der Historiker sich fragen: wo spricht Dante der Politiker, wo der Dichter, wo der Philosoph, wo redet er aus eigener Anschauung und um der geschichtlichen Wahrheit willen? Er kann darum in seltenen Fällen Dante schlechthin als historische Quelle benutzen, muß in den meisten nachprüfen, oft genug korrigieren, und erst wenn die ganze Breite der historischen Unterlage, das ganze Quellenmaterial für die Commedie vorliegen wird — und es ist sehr zweifelhaft, ob das je der Fall sein wird — kann das oben berührte Problem endgültig gelöst werden. Bis dahin müssen wir uns begnügen, seine Geschichtsauffassung aus seiner Philosophie und seinen Kulturidealen zu begreifen und so seine historischen Urteile zu verstehen, seine Beurteilung historischer Persönlichkeiten nachzuprüfen, indem wir sie mit anderen Quellen vergleichen oder sie aus den Prinzipien seiner Auswahl und ethischen Wertung zu erklären suchen, und so den geschichtlichen Ideenkreis dieses Mannes aus seiner gesamten Gedankenwelt heraus zu erkennen trachten. Zur Lösung dieser Probleme will diese Studie lediglich eine Vorarbeit sein.

II. Die Geschichtsphilosophie Dantes.

1. Seine universalhistorische Auffassung.

1. Da, wo Dante die Geschichte als Universalgeschichte begreift, ordnet er sie in seine metaphysische Weltanschauung ein und sucht sie aus ihr heraus zu verstehen.

Nun ist das mehr oder minder bei jeder universalhistorischen Betrachtung der Fall. Bei jeder „Weltgeschichte“ suchen wir weniger die historischen Tatsachen, als das leitende Prinzip, nach dem sie in ihrem Zusammenhang, ihrer Bedeutsamkeit, ihren Ergebnissen für die Kultur der Gegenwart erfaßt und dargestellt sind. Nicht was, sondern wie ein Schlosser, Rotteck oder Ranke bei dem Gang durch die Weltgeschichte geschaut hat, verbunden, gewertet hat, wollen wir in ihren Weltgeschichten sehen. Nicht so die Tatsachen als die Persönlichkeit, die hinter ihrer Darstellung steht, interessiert uns.

Etwas anders stellen wir die Frage, wenn wir der welthistorischen Auffassung eines Philosophen nachgehen. Hier ist das Problem dies: wie der Philosoph, ein Spinoza, Kant, Hegel, Comte die Geschichte der Menschheit in ihrem Sinn, ihrem Zweck, ihren leitenden Ideen, wirkenden Kräften in das philosophische System hineinzustellen unternommen hat, wie er in dem Sinn der Geschichte eine Bestätigung oder Begründung seiner philosophischen Prinzipien gesucht hat. Beide Fragestellungen aber gehen aus demselben Bedürfnis hervor: und dieses ist das unausrottbare metaphysische des Menschen, „jener Einheitstrieb der Vernunft, der sich nicht daran genügen lassen will, das einzelne zu erkennen und innerhalb der beschränkten Sphäre, der es zunächst angehört, mit andern Einzelnen in Beziehung zu setzen, sondern der zu einer Weltanschauung gelangen möchte, in der die getrennten . .

Bruchstücke unseres Wissens zu einem Ganzen geeint sind.“ [1]) Man mag es ablehnen oder dahingestellt sein lassen, ob das geschichtsphilosophische Problem überhaupt mit metaphysischen Realitäten erklärt werden kann; das metaphysische Bedürfnis darnach wird man, ohne einem antwortlosen Skeptizismus zu verfallen, nicht leugnen können. Nun ist offenbar, daß eine jede Geschichtsbetrachtung, die den Ursachen, Zusammenhängen und teleologischen Zweckideen der Geschichte nachgeht, eine normative ist und ihre Normen aus einer vorhandenen Weltanschauung nehmen muß.[2]) Und so sprechen wir von einer idealistischen, pantheistischen, positivistischen, biologischen Geschichtsauffassung. Es ist natürlich, daß neben diesen auch die auf theozentrischer Grundlage ruhende christliche Weltanschauung eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte gesucht hat, und sie mußte es umso eher, als das Christentum von Anfang an sich selbst als eminent historische Tatsache begriff[3]). In der Tat finden wir seit den Zeiten der Patristik universalgeschichtliche Überblicke und Zusammenhänge wie Ausblicke, bei den älteren Alexandrinern, bei Tertullian, Athanasius, Eusebius, am großartigsten und am vollendetsten bei Augustinus, dem größten Lehrer des Abendlandes. Er faßt die Geschichte als einen durch die ganze Zeitlichkeit fortdauernden Kampf der ethischen Gegensätze auf, einen Kampf zwischen dem Reich des Guten und Bösen, der seinen grandiosen Abschluß erhält im Weltgericht und seinen Ausgleich in der Ewigkeit. Die philosophische und theologische Grundlage dieser augustinischen Geschichtsauffassung sind Neuplatonismus und Mystik[4]). Was aber hiervon zunächst in das Denken des Mittelalters überging, war nicht philosophischer Gehalt, sondern war rein formaler Natur, wie der Universalismus der Geschichtsbetrachtung, Einteilung der Weltalter, die Idee des Sechstagewerks. Für die innere Notwendigkeit der augustinischen Auffassung fehlte den

---

[1]) Wundt in Kultur der Gegenwart I, 6 p. 106. Leipzig 1908.
[2]) Hierfür bes. Bernheim; Lehrbuch der historischen Methode, Leipzig 1910. 8. Aufl., p. 645—682.
[3]) F. Hipler, die christliche Geschichtsauffassung. Köln 1884 p. 5 ff.
[4]) cf. Schilling, d. Staatslehre d. hl. Augustinus. Freiburg 1910.

folgenden Jahrhunderten durchaus das Verständnis und die Reife. Und erst die großen Mystiker, vorab Rupert von Deutz, Hugo von Skt. Viktor finden den inneren Zusammenhang mit Augustinus, bis dann Otto von Freising den Kerngedanken des großen Kirchenlehrers sich wieder zu eigen macht und mit fast kongenialem Verständnis verarbeitet[1]). Damit stehen wir zeitlich in jener Epoche, da der Aristotelismus ins Abendland eindrang. Konnte er zur Vertiefung der Geschichtsauffassung etwas beitragen? Und welche Stellung nimmt die peripatetische Denkweise der Geschichte gegenüber ein?

Die Denkart des Aristoteles ist durchaus induktiv. Von dem Einzelnen schreitet er durch die Abstraktion zum Allgemeinen, von der Erscheinung zur Idee, vom realen Einzelding zum Begriff der Gattung. In diesem Gedankengang hat die Geschichte als Wissenschaft einen geringen oder keinen Platz. Aristoteles hat das bekanntlich sehr deutlich ausgesprochen, da wo er in seiner Poetica den Unterschied zwischen dem Wert der Geschichte und der Poesie erörtert[2]). „Geschichtsschreiber und Dichter unterscheiden sich nicht etwa nur dadurch, daß der eine in Versen, der andere in Prosa schreibt . . . Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß der eine wirklich Geschehenes berichtet, der andere solches, das geschehen kann. Darum ist die Poesie philosophischer und ideenvoller als die Geschichtsschreibung. Denn die Poesie hat zum Gegenstand das Allgemeine, die Geschichtsschreibung berichtet das Einzelne.“ Nach Aristoteles schafft also der Dichter — er hat hier den Dramatiker und Epiker im Auge — Typen, der Historiker erfaßt Idividualitäten, jener strebt nach der idealen, dieser nach der realen Wahrheit, jener stellt das allgemein Gültige, dieser das einmal und in seiner Besonderheit Geschehende und Wichtige dar. Damit hat der Stagirite die Begriffsstimmung der Geschichte vorweggenommen, wie sie neuerdings Rickert[3]) formuliert hat: „Der Begriff der Geschichte ist der des einmaligen Geschehenes in seiner Be-

[1]) Schmidlin: Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Freiburg 1906.
[2]) De arte poetica Ausgabe Teubner 1898, cap. 9, 1451 b.
[3]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1910. 2. Aufl., p. 53.

sonderheit und Individualität, der zum Begriff des allgemeinen Gesetzes im Gegensatz steht.“ Während man also in der Welt der Physis von dem Besonderen zum allgemeinen Gesetz vordringen kann, ist dies nach aristotelischer Denkweise unmöglich. Denn in der Physis gründen sich Gesetze auf die Natur der Dinge und die ihnen immanente, mit Naturnotwendigkeit sich gleichbleibende Wirksamkeit.. In der Welt des Geschichtlichen aber wirken Faktoren mit, die jedem Geschehen das Gepräge der Besonderheit geben. Sodaß sich verschiedene Ereignisse wohl unter dem Gesichtspunkt der Analogie oder der Ähnlichkeit in der Wiederholung betrachten lassen, aber ohne daß dadurch eine Notwendigkeit der Wiederholung eruiert werden könnte. Folgerichtig hat die peripatetische Schule, so der Antike wie der Hochscholastik die Geschichte aus ihrem wissenschaftlichen System ausgeschaltet.

Wenn nun Dante, wie gesagt, ein Eklektiker des Aristotelismus und Neuplatonismus war, und wenn er es unternahm, die Welt des Geschehens seiner Weltanschauung anzupassen, so konnte er dies nicht tun als Aristoteliker. Er konnte nur deduktiv, nicht induktiv vorgehen. Nicht empiristisch denken, sondern aprioristisch. Sehen wir zu, welche Form dies bei ihm angenommen hat.

2. Es gehört mit zur Einheitlichkeit der mittelalterlichen Kultur, daß ihre Weltanschauung, trotz sonstiger divergierender geistiger Richtungen, durchaus auf metaphysischem Boden ruht. „Die Triebkraft, welche dem philosophischen Denken des Mittelalters die charakteristische Richtung gibt und damit bestimmt, was vom Strom lebendiger Gedankenentwicklung innerlich begriffen werden kann, diese herrschende Triebkraft im mittelalterlichen Geist ist die Metaphysik[1].“ Dies zusammenfassende Urteil eines der besten Kenner mittelalterlicher Philosophie trifft auf Dante im eminenten Sinne zu. Sein ganzer Gedankenbau ist fundamentiert und bestimmt durch die metaphysischen Voraussetzungen. Und ebenso wie bei Augustinus die Gotteslehre seinem gesamten Gedankensystem das eigentümliche Gepräge gibt, so auch bei Dante. Seine Metaphysik ist theozentrisch im striktesten Sinne.

[1]) Bäumker a. a. O. I, 5, p. 304.

Gott ist für ihn das erste und höchste Sein, daher die erste und höchste Einheit und darum die erste Güte, denn alles ist nur insofern gut, als es eins ist, weil stets das Sein dem Einssein und das Einssein dem Gutsein vorangeht[1]). Wo also höchste Einheit, da höchste Güte. Diese höchste Güte, bonitas, das Gutsein, hat sich nun der gesamten Welt, die sie erschuf, mitgeteilt, so zwar, daß das gesamte Weltall gleichsam das Wachs ist, in das die bonitas Gottes wie ein Siegel eingeprägt wurde. Das ist in einer Abstufung geschehen. Die Materie, als bloß mögliches Sein, spiegelt die bonitas Gottes am schwächsten und unvollkommensten wieder[2]). Den anderen Substanzen ist sie dadurch zu teil geworden, daß die ewigen Ideen Gottes als Formen der Dinge der Materie eingeprägt wurden. Diese Formen, diese Ideen, strahlen am hellsten in den Intelligenzen, weil sie jeder Materie entbehren, während die bloß stofflichen Substanzen anderseits nur durch ihr esse das Sein Gottes wiederspiegeln. In der Mitte zwischen beiden steht der Mensch, dessen Natur als Einheit zwischen Seele und Leib das Einssein Gottes wiederstrahlt.

Diese bonitas Gottes hat sich der Welt mitgeteilt wie ein Strahl, der einem Licht entsprüht. Dieser Strahl leuchtet in den Intelligenzen am hellsten, in der Materie am schwächsten. Wie nun aber der Strahl an der Natur des Lichtes, von dem er ausgeht, teilnimmt, so nehmen auch alle Dinge an der göttlichen Natur teil nach dem Maß ihrer Aufnahmefähigkeit der bonitas Dei[3]). Am meisten also die Intelligenzen, die Engel. Daher sie denn auch die Dreipersönlichkeit Gottes darstellen, indem ihre Hierarchie eine dreistufige ist und jede der drei Ordnungen

---

[1]) Mon. I, 15.

[2]) Parad XIII, 50ff., bes. aber conv. III, 6, Gedanken, die bei Dante oft wiederkehren.

[3]) Dargestellt vor allem durch die Lichttheorie Dantes. Sie in vollem Umfang zusammenzustellen, wäre eine eigene Studie wert. Die Lichttheorie in ihrer historischen Bedeutung bei Bäumker, Witelo p. 357 - 415. Auch Baur: Robert Grosseteste (Köln 1910). Bei Dante besonders Conv. III, 7, III, 12, III, 14, Par II, 158 ff. VII, 74, 140, XIII, 43 ff., XIII, 55 ff., XXIV, 145 f., XXVI, 32, XXX, 115, wo Gott wesentlich als Licht aufgefaßt wird. In diesen Vorstellungen sind zugleich Dantes Ideen von der Schöpfung enthalten.

wiederum dreifach abgestuft ist[1]). Die Menschenseele stellt die bonitas Dei dar in dem Vernunftprinzip. Denn die vegetativen und sensitiven Seelenprinzipien partizipieren an der Materie und sind darum unvollkommener. Die Vernunft, weil ganz von Materie frei, nimmt an der göttlichen Vernunft teil. Die gesamte menschliche Natur aber ist unvollkommener als die der Intelligenzen, und wie diese die Dreiheit der Persönlichkeit Gottes, d. h. Gottes tiefstes Wesen, darstellen, so die Menschennatur die Einheit des Wesens Gottes.[2])

Die Menschheit ist also der bonitas Gottes insofern teilhaftig — Dante betrachtet die Menschheit als eine Substanz — als sie eins ist. Die Einheit der Menschheit ist die Idee der Menschheit, wie sie Gott als Uridee innewohnt. Weil nun die göttliche Providenz den Trieb hat, alles soweit als möglich gottähnlich zu machen, die Einheit der Menschheit aber ihre Gottähnlichkeit darstellt, so liegt die Einheit der Menschheit im Plan der Vorsehung.

Und dies ist der teleologische Zweckgedanke, der Dantes gesamte Auffassung von der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit beherrscht. Dieser Zweckgedanke gibt der göttlichen Leitung der Geschichte die Richtung. In vollkommener Einheit wurde demnach die Menschheit erschaffen. Das Stammelternpaar besaß die vollkommenste soziale wie ethische Einheit. Jene manifestiert sich in der Einheit der Sprache und Lebensgemeinschaft, diese durch die einheitliche Richtung des Willens auf das eine höchste Gute. Denn auch das ethisch Gute ist in Dantes Augen Einheit, Richtung des Willens auf ein Ziel, sündigen bedeutet ihm die Hinwendung des Willens zu den Teil- und Scheingütern.[3]) Diese von Gott gewollte Einheit und Gottähnlichkeit der Menschheit wurde durch die Sünde gestört und verloren. Weil nun aber die Vorsehung den ihr wesentlichen Trieb hat, alles soweit gottähnlich zu machen, als jedes seiner Natur nach dazu fähig ist, so lag es im Plane der Providenz, der Menschheit jene verlorene, soziale wie ethische

[1]) Conv. III, 7.
[2]) Mon. I, 13.
[3]) Mon. I, 15: Hinc videri potest quod peccare nihil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa . . .

Einheit wiederzugeben[1]). Dies geschah durch die Menschwerdung Gottes und das Christentum, jenes durch die Einigung der Menschen im Weltimperium. Auf beides hin leitete Gott die Geschicke und die Geschichte der Menschheit.

Diesen Plan und diese Leitung Gottes findet Dante in dem Gang der Geschichte dargestellt, bezeugt und bestätigt.

Als Adam gesündigt hatte, lag die Welt Jahrtausende lang — 5232 Jahre, wie Dante wohl aus Eusebius entnimmt — „in großem Irrtum krank". Verderbtheit und als deren Folge Sprachverwirrung machten aus der Einheit des Menschengeschlechts ein wüstes Durcheinander. 4 Zeitalter folgten sich, die der Dichter in dem Traumgesicht Nebukadnezars versinnbildet sieht, und in diesen Zeit- und Weltaltern ging ein Strom von Tränenelend in die Welt. Aus den Spalten der geborstenen Bildsäule, aus dieser geborstenen Einheit, sieht der Dichter dies Elend als Tränen hervorquellen[2]). Gewaltige Reiche entstanden in diesen Zeitaltern. Reiche, die alle durch ihre ungeheure Expansionskraft die Einheit der Menschheit in einem Weltreich wiederherstellen wollten. Aber was sie dazu trieb, war der Wille zur Macht, und ihr Mittel war die Gewalt, nicht die Tendenz des Friedens mit den Mitteln des Rechts. Als erster versuchte es Ninus und seine Gemahlin (!) Semiramis. Aber wie groß auch ihre Anstrengungen waren, sie konnten doch nur Asien in ihre Gewalt bekommen. Als zweiter begann es Vesoges der Ägypterkönig. Norden und Süden Afrikas setzte er in Bewegung, aber er bezwang nur die Hälfte der Erde. Cyrus als Dritter sah seiner Macht Schranken gesetzt, als er das Abendland zu unterwerfen sich vermaß. Ebenso Xerxes. Da unternahm es der gewaltigste von allen, Alexander, „die Palme der Weltmonarchie" zu erringen. Er unterwarf sich Asien und Afrika, ja er wollte, wie Dante aus Livius wissen will, die Römer selbst durch Gesandte zur Unterwerfung auffordern.

---

[1]) De vulgari Eloquentia. cap. VI. Parad. XXVI, 105 ff, XXVI, 125 f.

[2]) Inf. XIV, 97.

Da fand er in Ägypten (!) ein jähes Ende. Hier steht unser Philosoph staunend vor der Weisheit der göttlichen Providenz. Denn zu rechter Zeit habe sie eingegriffen, bevor der titanenhafte Mazedonier seine Pläne gegen das Römerreich verwirklichen konnte[1]).

Denn im Plane der Vorsehung lag es, den Römern das Weltimperium zu verleihen. Und auf das römische Volk konzentrierte sich die Leitung des Menschengeschlechts durch Gottes Fügung, die Römer werden Dante die Träger der göttlichen Absichten. Dante sieht hier also in der Geschichte eine Parallellinie: wie die Juden das auserwählte und von Gott geführte Volk waren in der Vorbereitung auf die religiös-ethische Einheit der Menschheit durch das Christentum, so sind ihm die Römer das auserwählte Volk in der Vorbereitung auf die politisch-soziale Einheit des Menschengeschlechts. Eine Überzeugung, die er durch die Geschichte erhellt sieht. Und die er als unfehlbar empfindet, und die er mit Leidenschaft wieder und wieder verficht als seine Lieblingsidee, sodaß er diejenigen, die dies etwa anzweifeln wollen, anfährt: Ed oh stoltissime e vilissime bestiuole che a guisa d'uomini pascete che presamete contro la nostra Fede parlare e volete sapere, filando e zappando ciò che Iddio con tanta prudenza ha ordinato![2]) Diese Auserwählung des Römervolks ist ihm geradezu Glaubenssatz, wie wir sehen! Und zwar ein offenbarter! Denn Dante sieht ebenso wie in der Natur in der Geschichte eine doppelte Offenbarung Gottes, eine natürliche in dem Gang der Geschichte, eine übernatürliche in dem außerordentlichen Eingreifen Gottes durch Wunder in die Geschichte[3]). Und beides findet er in der Geschichte des römischen Volkes. Wenn aber dieses zu Trägern der göttlichen Absichten gemacht wurde, so geschah dies nicht

---

[1]) Mon. II, 10. Dante hat statt der dem Mittelalter geläufigen 4 Weltreiche 5, indem er die Danielische Weissagung mit den Weltmonarchieen bei Eusebius, Augustinus und Orosius (Migne XXXI, 745) und seinen eigenen Ideen über die Bedeutung des Römerreiches vermischte. cf. auch Düsterwald „die Weltreiche etc. Köln 1890. Hierzu auch Meyer, Lupold v. Bebenburg. 1908.

[2]) Conv. IV, 5.

[3]) Conv. IV, 5.

unverdientermaßen. De jure, nicht, wie jene ersten Weltreiche usurpando, errangen sie sich ihre Stellung in der Weltgeschichte. Die Gerechtigkeit ließ ihnen nur zu teil werden, was sie verdienten[1]). Wandten sie Mittel der Macht an, so waren dies nur vermittelnde Ursachen . . . Der Schlag des Hammers bewegt des Messers Schneide, der Geist des Schmiedes aber bewegt den Hammer[2]): so meinen die Menschen oft, sie seien die eigentlich Handelnden, seien die ersten bewegenden Ursachen der Ereignisse, sie seien die Lenker der Geschicke; und sind doch nur die Werkzeuge Gottes, und ihr Wille, von Natur im Handeln frei, wird unbewußt von der göttlichen Providenz als Werkzeug benutzt zur Erreichung göttlicher Absichten. Die Menschen sind Gottes Willen dienstbar, ohne es zu wissen. Und so auch die Römer bei Unterwerfung der Welt[3]). Wie aber dieses Volk sich seine Weltstellung und seine Position in der göttlichen Ökonomie verdient hat, das glaubt Dante auf seinen Adel und seine Gesinnung zurückzuführen. Der Adel, nach der Monarchia in persönlicher Tüchtigkeit und altererbtem Reichtum begründet, befähigte dieses Volk zu seiner hohen Aufgabe. Denn die Römer stammen, so weiß der Schüler Vergils zu sagen, von Äneas ab, dessen Adel der Geburt, Adel durch Eheverband und Adel der Gesinnung über allen Zweifel erhaben ist[4]). Alle Erdteile haben nämlich nach Dante einen gemeinsamen Stammvater: Asien den Assarakus von Phrygien, Europa den Dardanus, Afrika den Atlas! Äneas aber war durch Heirat verbunden zunächst mit Kreusa aus Asien, mit Dido aus Afrika und mit Lavinia aus Italien, unfehlbar dem edelsten und adligsten Land Europas! Und wozu das römische Volk durch den Adel befähigt war, dazu machte es würdig seine Gesinnung[5]). Nicht aus Machtgelüsten strebten die Römer nach der Weltherrschaft. Sie taten es, um das bonum commune der Menschheit zu fördern, um Ordnung, Recht, Freiheit in das Chaos

---

[1]) Mon. II, 3. Conv. IV, 4 u. 5.
[2]) Conv. IV, 4.
[3]) Ep. V, 8. Auf diese bedeutsame Stelle wird nochmals verwiesen werden.
[4]) Mon. II, 3. Conv. IV, 4.
[5]) Mon. II, 5—6.

der Völker zu bringen. Ihre Absichten waren zivilisatorischer, kultureller Art. Und damit befanden sie sich auf legalem Boden bei ihrer Eroberungspolitik. Denn das Recht, diese „realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata societatem hominum servat et corrupta corrumpit[1])", dieses Recht leitete sie und wurde von ihnen erstrebt. Es lag naturrechtliche Tendenz in der Römer Politik. Zudem brachte sie für die Weltstellung ihrer Nation die richtigen Herrscherfähigkeiten mit, hat es doch nie eine mildere Natur im Herrschen, eine stärkere im Zusammenhalten und eine scharfsichtigere im Erwerben gegeben als die der Römer. Und so war es nur gerecht, wenn ihnen die Weltherrschaft zufiel, und Dante erkennt in ihrer Geschichte, wie die göttliche Gerechtigkeit sich mit der göttlichen Causalität in der Lenkung der Menschheit verbindet.

Diese Gerechtigkeit Gottes in der römischen Geschichte hat sich nun in Dantes Augen vor aller Welt zu unserer Belehrung manifestiert. „Per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognovi" [2]). Wie der Gang der Geschichte die natürliche Offenbarung von Gottes Plänen ist, so sein außerordentliches Eingreifen die übernatürliche. Ein solches liegt für Dante zu tage[3]). Zunächst einmal durch direkte Wunder, wie sie ihm „von berühmten Schriftstellern bezeugt" sind: so, daß ein Schild vom Himmel gefallen sei, als Numa Pompilius sein Opfer dargebracht habe; so die Rettung des Kapitols vor den Galliern, die Errettung Clölias, das Zurückschrecken Hannibals vor Roms Toren durch ein plötzliches Hagelschauer. Dante erkennt darin so recht die Angemessenheit göttlichen Waltens. „Ita illum prorsus operari decebat, qui cuncta sub ordinis pulchritudine ab aeterno providit" [4]). Sodann aber hat sich der Wille Gottes in außerordentlicher Weise offenbart in dem Weltkampf der Römer, der recht eigentlich ein Wettkampf, ein auf Kriegsrecht beruhendes Ordal

---

[1]) Mon. II, 5.
[2]) Mon. II, 1.
[3]) Mon. II, 4.
[4]) Mon. II, 4.

gewesen sei. Ein Wettkampf um „die Palme der Weltherrschaft“ mit jenen alten Weltreichen des Ninus bis Alexander; ein Ordal mit allen Zeichen des rechtlichen Duells im Kampf mit den Latinern, Sabinern, Samniten, Puniern, Griechen. Im Wettkampf[1]) aber wie beim Ordal,[2]) das als äußerstes Mittel der Rechtsentscheidung, wo kein kompetenter Richter mehr ist, Rechtskraft hat und den Rechtsspruch Gottes als des Richters ausweist — manifestiert sich nach Dantes Überzeugung die Gerechtigkeit Gottes. „Quod per duellum acquiritur, de jure acquiritur“ [3]).

So sieht Dante im römischen Volk den Träger der göttlichen Absichten. Und wie im Volk, so besonders auch in seinen Führern. Er erkennt jene Parallele in der Geschichte der beiden auserwählten Völker: Äneas ist zur selben Zeit des römischen Volkes Stammvater geworden, als David zum Ahnherrn Christi berufen wurde[4]). Bei jenen die politisch-soziale, bei den Juden die ethische Bestimmung. In diesem Zusammenhang der Ideen wird Rom für die irdische Bestimmung der Menschen dieselbe Bedeutung erhalten wie Jerusalem für die ewige. Und all die Heldengestalten des Römervolks, sie erscheinen Dante als würdige Träger der göttlichen Providenz. Er verweilt bei diesen Gestalten mit ihrem sittlichen Heroismus, ihrer staatsmännischen Größe, ihrem Opfergeist für das Vaterland im Convito mit Wärme, ja mit ehrfürchtiger Scheu: bei Fabricius, Curio, Mucius, Torquatus, Regulus, Cincinnatus, Camillus, dem „sacratissimo petto di Catone,“ bei Cicero, „der das Reich gerettet“, endlich bei Cäsar, der in seiner Vorstellung als der Mann mit dem Falkenblick erscheint, dessen Siegeszug und Siegesflug durch Europa, Asien und Afrika im Paradiso mit Begeisterung geschildert wird. Sie alle sind ihm excellentissimi strumenti, mit denen die göttliche Providenz ihre Ziele verfolgte und erreichte. Unter diesem Licht erscheint ihm Rom seiner Geschichte und hohen Bestimmung nach als

---

[1]) Mon. II, 9.
[2]) Mon. II, 10.
[3]) a. a. O.
[4]) Conv. IV, 5.

die Città nobilissima, die Città santa, er spricht mit jenem Gefühl der Ehrfurcht, wie es der Renaissance, einem Petrarca, einem Cola di Rienzi eigen war, von dem heiligen Boden der Stadt und ihren ehrwürdigen Mauern, die vor allen andern der Verehrung wert seien [1]).

Mit Cäsar nun geht das Weltreich jener Vollendung entgegen, die den Idealzustand für die Menschheit bedeuten sollte, der, so lange verlorene, nach Jahrtausenden wieder auf Erden aufblühte. Das war das „fröhliche Ziel des Himmels“ [2]), zu dem die Providenz die Geschicke hinangeleitet. Das die Zeit, die die Dichter als Epoche des Friedens und Segens gepriesen. Die die Evangelien selbst als Zeit der Erfüllung genannt, die der Gottessohn als Idealzustand anerkannt, da er damals geboren werden wollte. Nun trafen sich natürliche Entwicklung des Menschen und übernatürlicher Heilsplan Gottes. Ja Christus hat den Rechtszustand des Imperiums ausdrücklich als solchen gelten lassen, indem er von der römischen Obrigkeit über sich Urteil und Tod verhängen ließ [3]). Und Tiberius wurde so Werkzeug im Plane der Welterlösung [4]).

Damit war die Menschheit zur ersten Stufe der Vollendung gelangt. Die Bedingungen für ein friedvolles und segensreiches Kulturleben waren dadurch gegeben. Das Weltimperium wurde mit dem Christentum der Hauptfaktor aller Kultur. Dadurch wurde aber seine Tatsächlichkeit zu einer Forderung für die Menschheit, das Faktum des Weltimperiums wurde zum Kulturwert. Wie damals weltliche Macht und das Christentum, beide in ihrer Sphäre, beide in ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe und Pflicht, ohne sich gegenseitig zu hemmen oder ihre Sphäre zu überschreiten, Gottes Absichten für die Diesseits- und Jenseitskultur der Menschheit verwirklichen konnten, so soll es als Ideal allezeit der Welt vorschweben. Fällt sie von diesem Ideal ab, versäumen jene beiden Faktoren ihre Aufgabe und Pflicht, bleiben sie nicht in ihrer Pflicht- und Rechts-

---

[1]) Conv. IV, 5.
[2]) Parad III, 55.
[3]) Mon. II, 12 u. 13.
[4]) Parad VI, 89ff

sphäre, hemmen sie sich in ihrer Kulturarbeit, so ist das der Rückfall in das alte Chaos, die Quelle allen Unglücks, wie man es zu des Dichters Zeiten, diesen Zeiten des Unfriedens, des Egoismus, der sittlichen Verrohung nur zu deutlich sehen könne. So steht hinter der Geschichte die Gerechtigkeit Gottes, steht hinter ihr als der Menschheit Schicksal. Die Geschichte wird zur Themis der Völker. Dadurch ist die Geschichte der Menschheit aufgegangen in die Geschichte und Geschicke der beiden Weltinstitutionen, Weltimperium und Kirche. Sie werden dadurch die eigentlichen historischen Faktoren. Und somit kommt nun in die Geschichte ein zweites Zweckprinzip: war es bis auf Augustus die Einheit, so ist es nun die Kultur. Jene war finis intermedius, diese wird finis ultimus. Aber beide bedingen sich, und beide, Einheit und geistig-ethische Kultur, machen den gottähnlichen Zustand, das Formalprinzip der Menschheit, aus, sodaß sie in der schönen Ordnung des Weltalls wie ein notwendiges so ein gottgefälliges Glied wird. —

In solchen Umrissen sieht der Dichter der Menschheit Bestimmung und geschichtliche Entwicklung. Früh schon hat sich ihm dies Bild gestaltet. Schon im Convito erscheinen die Grundzüge dieser Geschichtsauffassung. Sie sind dieselben in den „Kaiserbriefen". Sie erhalten sytematische Fixierung in der Monarchia, sie bilden mit die Grundlage des Gedankensystems der Commedia und erhalten in ihr künstlerische Formulierung. Sie hängen demgemäß mit der philosophischen Weltanschauung Dantes und seiner geistigen Entwicklung zusammen.

3. Nun ist diese Auffassung Dantes vom Gang der Weltgeschichte und ihrem Ziel des öfteren skizziert worden. Mehr als Curiosum, denn als kulturhistorisches Dokument. Und wenn ihr auch von manchen tiefer Blickenden das Kompliment der einheitlichen Geschlossenheit nicht versagt worden ist, so ist sie doch als pure Konstruktion, als „mittelalterlich", uns völlig fremdartig erscheinend, gelassen abgelehnt worden. Oder, wie von Voßler, als „moralisierende Geschichtsphilosophie" [1]) und daher wertlos, aus mittelalter-

[1]) Voßler, Die göttl. Komödie I, II, Heidelberg 1907, p. 411.

lichem Unvermögen erklärt worden. Wissenschaftlicher und daher wertvoller erscheint es uns, sie in die gesamte Weltanschauung Dantes hineinzustellen, ihren Zusammenhang mit dem Denken ihrer Zeit und damit ihren Boden zu suchen, um so zu einem Gesamturteil darüber zu gelangen.

Gemeinsam mit dem mittelalterlichen Wissensstoff ist offenbar die geschichtliche Materie in Dantes Geschichtsbild. Diese universalhistorische Art, mit Adam zu beginnen, war wie oben gesagt Bestand mittelalterlicher Geschichtsschreibung von der Patristik her. Auch die Kenntnis der römischen Geschichte hebt sich in nichts heraus aus der Allgemeinbildung. Dante kannte seinen Orosius, dem er im Paradies einen Ehrenplatz gibt, und ihm und Vergil hat er wohl den Hauptbestandteil des Stoffes entnommen. Wozu das Augustinische Werk De civitate Dei kam. Daneben hat er Lukans Pharsalia benutzt und aus Ciceros De Officiis einige Verse des Ennius. Von Livius scheint ihm das erste Buch bekannt gewesen zu sein, wie Mon. II, 11 zeigt. Wo er sonst Livius anführt, stützt er sich offenbar auf Orosius; so in der Erwähnung des Cincinnatus;[1]) auch 2 der „Wunder“ in der römischen Geschichte, das Herabfallen des römischen Schildes und das den Hannibal abschreckende Hagelschauer finden sich nicht bei Livius, sondern bei Orosius.[2]) Die Berufung auf Livius bezüglich der Gesandtschaft Alexanders an die Römer beruht auf einem Irrtum, dessen Quelle mir unbekannt geblieben ist. Livius erwähnt im Gegensatz dazu, daß Alexander den römischen Zeitgenossen fast unbekannt war.[3]) Im Übrigen steht Dante den Berichten der Antike völlig kritiklos gegenüber. Antike Mythen haben für ihn denselben historischen Wert wie historische Quellen, Vergil, Lucan, Livius, Orosius gelten ihm hierin als gleichwertig. Er ist dadurch sozusagen ein Mittelglied zwischen Mittelalter und Renaissance geworden. Die Liebe und die Ehrfurcht der mittelalterlichen, also größtenteils geistlichen Gelehrten vor dem antiken

---

[1]) Die Ausdrucksweise Dantes stimmt fast wörtlich mit Orosius Historia II, 12 (Migne XXXI, p. 775) überein.
[2]) Das Hagelschauer bei Orosius, p. 898.
[3]) Livius, lib. IX, 18.

Wissen und Können ist bekannt. Sie hat in ihrer Liebe etwas Rührendes, in der ausgedehnten Aneignung etwas für uns Bewundernswertes an sich. Aber gerade weil man im Mittelalter so demütig fast und nur lernend der Antike gegenüberstand, fand man ihr gegenüber nicht den Standpunkt einfachster Kritik. Und auch das zweite fehlte: die Antike wurde noch nicht zum Maßstab genommen, noch nicht in ihren Lebensidealen als absoluter Wert anerkannt, mit dem man sich selbst verglich wie in der Renaissance, wo nicht nur antike Bildung, sondern gerade das antike Lebensgefühl ein Ideal, und damit die Antike ein so ungeheurer Faktor im Renaissanceleben wird. In jenem ersten Punkt ist Dante noch durchaus mittelalterlicher Typus. Er nimmt all den Wissensstoff des Altertums einfach ohne Kritik. Aber was das Zweite anlangt, so kündigt sich, in seinem innern Verhältnis zu Vergil, doch schon der Renaissancemensch an.

Nicht das Stoffliche aber gibt der Geschichtsauffassung Dantes irgend ein eigentümliches Gepräge und wissenschaftliches Interesse. Das liegt durchaus in der philosophischen Einordnung des Geschichtlichen. Das Problem hat seinen Schwerpunkt nach der Philosophie hin.

Dante sieht die Ursachen und Wirkungen in der Geschichte als Teilursachen und Wirkungen, faßt demnach ihre Reihe als eine Gesamtheit, als ein Ganzes, und führt dieses wie alles im Kosmos auf die causa primaria, auf Gott zurück. Gang und Richtung der Geschichte wird ihm bestimmt durch das Formalprinzip der Menschheit, die Einheit, die zum Zweckprinzip, der politisch-sozialen und geistig-ethischen Kultur hinführt. Die Einheit des Menschengeschlechtes beherrscht demnach als Hauptprinzip alle anderen historischen Prinzipien Dantes. Woher kam ihm diese Erkenntnis und worauf gründet sich die Maxime von der Einheit als dem gottähnlichen Zustand der Menschheit?

Die Einheit des gesamten Menschengeschlechts war eine dem Mittelalter durchaus geläufige Vorstellung. Sie geht auf eine zweifache Quelle zurück. Die Auffassung der Menschheit als eines totum ist notwendige Voraussetzung der christlichen Erlösungslehre und hat damit ihre

Stelle in der Offenbarungsgeschichte: gemeinsame Abstammung von Adam, allgemeine Erlösung durch Christus. Aber sie wurzelt doch auch zugleich in philosophischem Boden, und in philosophischer Form und Ausprägung finden wir sie bei Dante. Die Maxime geht bei ihm zurück auf seine Gottesvorstellung. Vom Wesen Gottes aus begreift er das Weltall und die Geschichte. „In seiner Tiefe sah ich, wie sich einet — Verbunden in ein einzig Buch der Liebe, — Was auf des Weltalls Blättern ist zerstreut“ [1]). Dantes Gedankengang ist hier also aprioristisch. Und wird geleitet von der Definition des Wesens Gottes zum Verhältnis Gottes zu allem Geschaffenen und von da zur Menschheit und ihrer Geschichte.

Gott ist für Dante das erste Sein, die Urkraft, die Urliebe, und als solche der erste Beweger. Über die aristotelische Vorstellung vom ersten Kosmischen Beweger hinaus wird hier die Bewegung als innere Zielstrebigkeit aufgefaßt, die von Gott beständig als Liebe ausgeht und zu ihm in allen Substanzen als Sehnsucht zurückstrebt. Denn alle Vollkommenheit in den Dingen ist Ausstrahlung der göttlichen Vollkommenheit und muß sich so notwendig innerlich Gott zuwenden. In diesem Sinne ist die Vollkommenheit Gottes „forma des Weltalls“, weil allen Dingen als Formalprinzip und Wiederschein der ewigen Ideen eingeprägt.

Die Vollkommenheit Gottes nun besteht in dem ersten Sein, der ersten Einheit und ersten Güte. Ens enim natura praecedit unum, unum vero bonum. Maxime enim ens maxime unum est, et maxime unum est maxime bonum [2]). Von dieser Vollkommenheit nimmt jedes Ding soviel in sich auf, als es seiner Natur nach vermag, und nach dem verschiedenen Maß dieser Aufnahmefähigkeit besteht in dem Weltganzen eine Abstufung. In dieser Abstufung, in dieser verschiedenen Hinwendung der Substanzen zu Gott besteht die schöne ununterbrochene Ordnung des Kosmos und der Harmonie alles Seienden. Dante geht dabei soweit, die reinen Intelligenzen, „welche die Menschen die

---

[1]) Parad XXXIII, 85–87.
[2]) Mon. I, 15,

Engel nennen", als dem Urlicht entsprüht, also als Emanationen der Gottheit aufzufassen, sie stellen die Ideen Gottes dar, erkennen in dem göttlichen Strahl des Lichts die Gottheit. Ebenso partizipiert die Vernunftstätigkeit der Menschenseele an Gottes Erkennen. Diese ist nach seiner Anschauung durch eine dreifache Kraft erzeugt: durch den materiellen Samen und die Mitwirkung der Intelligenzen als causae minores Gottes und die Gottheit direkt. Die Intelligenzen bewirken, daß das formative Seelenprinzip zum wahrhaft lebendigen und belebenden wird, und machen dann die Seele fähig, von dem Motore del cielo, der prima Intelligenza den intellectus possibilis zu empfangen, der in sich die Ideen der Dinge trägt, wie sie als ewige Ideen in ihrem Erzeuger Gott sind[1]). Demgemäß „gibt es nach dem liber de causis in der Seele drei Potenzen: die animale, die intellektive und die anima divina ... Und einige sind der Meinung, daß, wenn alle andern Kräfte bei der Hervorbringung einer Seele sich zur möglichst besten Disposition der Seele vereinigen, daß dann die Gottheit soweit in sie herabsteigt, daß es gleichsam eine andere Inkarnation der Gottheit sei[2])." Stringenter kann die theozentrische Weltvorstellung kaum ausgebildet werden, und sie hat hier, wie wir gesehen, in der Auffassung der Seelenfakultäten averroistisch-pantheistischen Einschlag. Und diese Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zum Geschaffenen überträgt Dante auf die Welt des Geschehenden, sie bildet die Grundlage der Danteschen Geschichtsteleologie.

Jetzt verstehen wir die Bedeutung des Prinzips der Einheit für das menschliche Geschlecht. Diese Einheit ist die göttliche Idee der Menschheit, ihr als spezifische Form von Gott eingeprägt. Erst durch die Einheit erhält die Menschheit ihren notwendigen Platz und ihre Stufe im theozentrischen Weltbild. War aber diese Idee der Menschheit von Ewigkeit her in Gott, so war es innere, im Wesen Gottes begründete Notwendigkeit, daß die durch die Sünde zerstörte Einheit der Menschheit wiederhergestellt wurde.

---

[1]) Conv. IV. 21.

[2]) a. a. O. Dante steht hier Siger von Brabant sehr nahe. (cf. De Wulf a. a. O., p. 327.)

So ist die Leitung der Geschichte durch Gott im Wesen Gottes grundgelegt, die göttliche Ökonomie in der Geschichte erhält aus der Einheit des Wesens Gottes, die zugleich die Idee der Menschheit ist, heraus ihre Teleologie. Die göttliche Kausalität erhält ihre Richtung zur Einheit der Menschen hin. So ist die Welt des Geschehens der des Seins eingeordnet oder besser gesagt, untergeordnet. Denn die Reihe der gesamten Mittelursachen, die in der Geschichte wirken, ist so ein Teilganzes im Universum. Und der Gang der Geschichte wird zur Manifestation der Zielstrebigkeit der göttlichen Kausalität.

In welcher Weise wirkt nun in Dantes Vorstellung die göttliche Kausalität in den Dingen und in der Menschheit? Und wie koincidiert sie mit der Providenz?

Die Vorsehung ist für Dante das Zusammenwirken von ewiger Vernunft und ewiger Urkraft, der Kraft, die alles in göttlicher Voraussicht ordnet, der Vernunft, die durch die göttliche Macht alles unfehlbar erreicht. Nun fließt von Gott aus in alle Dinge des Universums das ihnen eigentümliche Lebensprinzip in zwiefacher Art: als Form und als Zweck. Die Formen drücken den Dingen „wie ein Siegel dem Wachs“ den Stempel ihres Wesens auf, die Zwecke wirken in den Dingen als Trieb und Kraft. Die Urkraft nun, die von Gott ausgeht, ist Liebe. Die Kraft, die in jedem Ding zu Gott zurückdringt, ist Sehnsucht. Diese Kraft ist in den bewußtlosen Dingen als Anziehungskraft und Umschwung, und nach dem Maße derselben weiß Dante selbst die unorganischen Substanzen abzustufen. In diesem wahrhaft grandiosen Sinne erhält jenes berühmte Wort von der „Liebe, die umschwingt die Sonne und die anderen Sterne“, seinen weltumfassenden Inhalt. Die Sehnsucht alles Seienden zu Gott hin erscheint in der Vorstellung Dantes unter dem großartigen poetischen Bilde des Meeres, das von dem einen Ufer zum andern flutet und zum ersten Ufer zurückwallt. Ein ewiges Fluten und Wallen. Von Gott aus, zu Gott zurück. So das Formal- und Zweckprinzip im Universum. Die Gottheit aber ordnet beides zu einem Ziele hin. Denn jedes Ding hat den Trieb in sich, sein Wesen durch sein Wirken naturnotwendig restlos auszuprägen. Dadurch

erhält die Form ihre Vollendung und wird dadurch die vollkommene Erscheinung der in Gott seienden Uridee. So erst wird jedes Vergängliche ein Gleichnis des Göttlichen [1]).

Auch im Menschen ist Form und Zweck. Seine Form, die Seele als Vernunft- und sittliches Prinzip, soll er restlos ausprägen durch höchste Betätigung seiner Anlagen. Das ist sein summum opus, das das divinum in ihm, das ist für Dante der Inhalt dessen, was wir heute die Persönlichkeit nennen [2]). Daher ist denn auch die Philosophie in des Wortes griechischer Bedeutung, als Streben nach Wissen, des Menschen höchstes Vorrecht und schönster Schmuck, und Dante hat über das Glücksgefühl, das im Streben nach Erkenntnis liegt, köstliche Seiten geschrieben, die einen Lessing, der diesen Gedanken wieder aufnahm, entzückt hätten.

Und auch in der Menschheit ist Form und Zweck. Die Einheit ist ihre Form und das Streben ist in ihr, stets ein geeintes Ganze zu sein, da erst dadurch der Menschen Anlagen und Kräfte in vollstem und höchstem Maß entfaltet werden können, der menschliche Typus zur höchsten Erhöhung gebracht werden kann. Politisch-soziale Einheit wird in diesem Gedankenzusammenhang Bedingnis der menschlichen Kultur, die Form der Einheit wird innere Naturnotwendigkeit, da sie Voraussetzung dafür ist, daß die geistig-ethische Zweckbestimmung der Menschheit restlos erreicht wird.

Diese Weltvorstellung, der man gewiß Konsequenz und Großartigkeit nicht wird absprechen können, erkennen wir nunmehr in Dantes Geschichtsbild wieder. Der Menschheit ist der Trieb eingeboren, eine Einheit darzustellen, um so zur reichsten Entfaltung des Wissens und Könnens zu gelangen. So verstehen wir nun jenen urgewaltigen Trieb in den Herrenmenschen der großen Weltreiche. Es war das immer erneute, machtvolle Streben, die ganze Menschheit in ein Ganzes zusammenzuzwingen. Eine

---

[1]) Mon. I, 13.
[2]) Mon. I, 4.

unausrottbare, innere Zielstrebigkeit, ein naturnotwendiges Wollen, in jenen Gewaltnaturen ein unbezähmbarer Trieb, Occident und Orient zu beherrschen, wie sich dies alles in Alexander dem Großen am großartigsten Dantes Augen zeigt.

Aber sie erreichten ihren Zweck nicht. Wenn die göttliche Providenz mit der Kausalität koinzidiert als causa primaria alles Wirkens, so mit diesen wiederum die Gerechtigkeit, wo es sich um sittlich freie Menschen handelt. Denn die geistig-sittlichen Triebe des Menschen sind bewußtes Streben, und dies begründet die Sittlichkeit, und diese bestimmt die göttliche Gerechtigkeit. Wird also jener Trieb zur Einheit nicht geleitet von dem bewußten Willen, durch diese Einheit der Menschheit die höchsten Kulturgüter zu bringen, sondern wird er vom Willen zur Macht vorwärts getrieben, dann läßt die göttliche Gerechtigkeit ihre Wellen fruchtlos zerbrechen. Und so war es bei jenen Weltreichen der Fall. Sie wollten nicht den Frieden und die Freiheit, sondern die Macht. Nicht beglücken, sondern beherrschen. So mußten sie vom Schauplatz abtreten. Trotzdem aber dienten sie den göttlichen Zwecken: sie bereiteten den Römern den Boden vor. Denn darin zeigt sich die Weisheit der Providenz: ob auch der Menschen Begierde oft eigene selbstsüchtige Ziele sucht und Wege geht, die Vorsehung weiß dies alles zum vorbestimmten Ziele zu benutzen [1]). Eine Vorstellung, wie sie auch Goethe eigen war:

„Groß beginnet ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Großen, ewig Schönen
Ist der Götter Werk. Die laßt gewähren . ." [2])

Es war Dante klar, daß in dieser gesamten Auffassung vom Verhältnis der causa primaria zum Wirken der geschichtlichen Faktoren das Problem der menschlichen Freiheit

---

[1]) Ep. V, 8: Non etenim semper nos agimus; quin interdum utensilia sumus Dei, ac voluntates humanae, quibus inest ex natura libertas, etiam inferiores affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxiae voluntati aeternae, saepe illi ancillantur ignare.

[2]) Goethe: Pandora.

steckt. Ist die innere Zielstrebigkeit in der Menschheit als Zwang? Und wenn die göttliche Kausalität und Providenz mit absoluter Sicherheit und Unfehlbarkeit ihr Ziel erreicht,[1]) handeln dann die Menschen als Träger der Geschichte noch frei? Es ist bekannt, welche Bedeutung dieses Problem in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie einnimmt, und daß es — und dies bis heute! — nur bis zu einem gewissen Grade gelöst werden konnte und kann, da uns für das Zusammenwirken einer causa primaria et universalis mit einem freien, geschaffenen Willen zwar nicht die Denkbegriffe, aber doch die Vorstellung fehlen. Daß auch Dante sich mit der Frage abgequält hat,[2]) erhellt vor allem aus den Erörterungen im Paradiese über die Gnadenwahl Gottes und über die Freiheit der Menschen. Er weicht in der Theologie einer Antwort aus mit dem bekannten Wort des hl. Paulus, daß das Geschöpf nicht mit dem Schöpfer zu rechnen und zu rechten habe.[3]) Philosophisch formuliert er seine Anschauung dahin: Der innere Trieb nach dem höchsten Gut ist im Menschen als Naturzwang. Der Mensch muß seine Glückseligkeit wollen, die auf Erden in der höchsten Betätigung aller Anlagen, im Jenseits in der Verbindung mit der Gottheit besteht. Aber der Mensch, der dieses Triebes sich bewußt ist, kann durch den Intellekt, wenn dieser in die Irre geht, auf Scheingüter hingelenkt werden, und in der Leitung des Willens durch den Intellekt, der erst dem Willen einen zielbewußten Weg zeigt, ist die Freiheit des Handels begründet. Wenn aber sodann die Handelnden stets den Endzwecken der Gottheit dienen, so ist dadurch ihre Freiheit nicht aufgehoben. Denn alles Geschehen und alle Geschichte ist ein substantielles Fließen, eine Reihe von Teilursachen und Teilwirkungen, die eine Einheit bilden. Die Teilursachen bleiben freie, verantwortliche Handlungen, die Gesamtheit des Geschehens fließt in Gottes Endzweck ein.[4]) Dante braucht ein altes Bild: das Auge sieht ein Schiff im Fluß stromabwärts fahren.[5]) Der

---

[1]) Parad XV, 50.
[2]) cf. die Erörterungen in Parad. XIX, 40—111, XX, 94—135, XXI, 76—99.
[3]) Parad XIX, 79f.
[4]) cf. oben Ep. V, 8.
[5]) Parad XVII, 40ff.

Schauende weiß, daß es zum Ziele kommen muß, aber es kommt nicht zum Ziel, weil es das Auge sieht. Daß der Vergleich hinkt, ist klar, klar auch, daß damit das Problem nicht gelöst ist. Aber es wird für alle Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung ein Problem bleiben, post hoc und propter hoc für jeden Fall reinlich zu scheiden oder zu verbinden. Dantes Vorstellung liegt für uns zu Tage: sie beruht auf der innern Kontinuität alles Geschehens, die Geschichte ist ihm nicht eine bloße Summe von Daten und Fakta. So betrachtet, wäre sie ihm ein Chaos. Nein, über der Gesamtheit alles Geschehenden waltet die zwecksetzende göttliche Vernunft sinnend und ordnend wie der Geist Gottes über den Wassern, und in Gottes Absicht mündet der Strom der Weltgeschichte:

„So fließt zuletzt, was unten leicht entstand,
Dem Vater oben still in Schoß und Hand.“ [1])

So das Verhältnis der causa primaria zu dem Geschehenden. Aber Dante kennt auch das Einwirken von causae secundae auf die Geschichte. Und dies sind ihm die Intelligenzen, „welche die meisten Engel nennen“. Diese „gottentsprühten Lichter“ sind ihm nächst Gott die größten Kraftentfaltungen. Ihre Aufgabe ist es, den Dingen die ewigen Ideen, die Formen einzuprägen. Diese Ideen und Formen gehen von Gott aus in die Intelligenzen und werden von ihnen der Materie mitgeteilt. So bekommen sie einen Anteil an der Bildung der Dinge, indem sie die Materie (das bloß Mögliche) durch die Formen ins wirkliche Sein (ens actu) erheben. Und dadurch wieder erhalten sie Anteil an dem Geschick der Dinge.

Ähnlich ist ihre Aufgabe bei den Menschen. Sie präparieren und disponieren die anima formativa zur Aufnahme der anima divina, und je nach der Disposition für diese Aufnahmen sind natürlicherweise die geistigen Anlagen und Kräfte des Menschen verschieden. Ferner: da die Verbindung des göttlichen Seelenprinzips mit dem vegetativ-sensitiven das Werk der Intelligenzen ist, und da beim

[1]) Goethe, Gedichte „Cirrus“.

Menschen alle Erkenntnis und Willensregung mit den Sinneseindrücken beginnt, werden die Intelligenzen „die Beweger zum Lieben", d. h. sie wirken auf Trieb- und Strebevermögen ein, haben so einen gewissen Anteil am Geschick der Menschen, und wenn sie auch sein Schicksal nicht bestimmen und beherrschen, so wirken sie doch bestimmend mit. Und da endlich diese Intelligenzen mit den Gestirnen verbunden sind wie unsere Seele mit dem Leibe, so ist der Stand der Gestirne wenn auch nicht ausschlaggebend — dies wäre Beraubung unserer Freiheit — so doch vorbedeutend und mitstimmend für unser Schicksal. So beim Menschen wie in der Menschheit. So darum auch in der Geschichte, wo die gute Konstellation der Sterne glückbringende Wendung prophezeit.[1])

Eine solche Intelligenz nun ist auch die Fortuna.[2]) Sie ist die Verwalterin und Ordnerin der menschlichen bloß äußerlichen Lebensbegleiterscheinungen, weil ihrer Macht die äußeren Glücksgüter des Lebens unterstehen. Sie ist die generale ministra dei plendori mondani. Sie hat dafür Sorge zu tragen, daß diese äußerlichen Güter, die keine bleibenden Kulturgüter sind, von Volk zu Volk, von Geschlecht zu Geschlecht wandern. Dante weist zur Illustrierung dieses Gedankens auf des reichen und mächtigen Troja Fall und Untergang hin. Und wie auch die Menschen sich sträuben gegen die Macht dieser Fortuna, und wie sie sie auch verwünschen, sie dreht das Rad ihrer Wirksamkeit, sie dreht es nach dem Gesetz der Notwendigkeit des Wechsels, das über diesen äußern Kulturgütern waltet. Die materielle Blüte eines Volkes, die ganzen äußeren Lebensbedingungen, das unterliegt ihrer Macht und Kraftentfaltung. Wer an solchen äußeren Gütern hängt, der ist freilich von ihr abhängig, wie es bei den meisten der Fall ist, und daher die Anklagen gegen sie und die Verwünschungen. Wer aber, wie es unser Dichter selbstbewußt genug von sich sagt, über diesen Gütern und ihrem Wechsel steht, der tritt „dem Schicksal gepanzert gegenüber" und sieht dem Wechsel gelassen zu. Und Fortuna, unberührt von Lob

[1]) so in Inf. VII, 72ff. Purg I, 20. Parad II, 112ff. VII, 133ff. XVII, 77. XXVII, 144. Die Intelligenzenlehre Dantes bereits in Conv. II, 5 u. 6, III, 6 u. 7. Mon. II, 2. Parad II, 133ff.

[2]) Inf. VII, 61ff.

und Tadel, selig in sich selbst, menschlichen Klagen und Anklagen entrückt, dreht still und fröhlich in ewiger Wonne durch die Jahrtausende ihr Rad. . .

So ergreift Dante den Sinn des Geschehens. Er ist enthalten im Wesen Gottes. In ihm ist begründet Formal- und Zweckprinzip aller Dinge, also die Art und das Ziel ihrer Wirksamkeit. So auch in der Geschichte der Menschheit: ihr Formalprinzip ist die Einheit, ihr Zweckprinzip die geistig-ethische Kultur. Durch dieses Ziel kommt in die Geschichte das Prinzip der Entwicklung.

Zweitens: Ist die Menschheit eine Einheit, ein totum, so ist ihre Geschichte substanzielles Fließen, bewirkt durch die causa primaria, Gott, und die causae minores, die Intelligenzen.

Drittens: Obwohl die Gesamtheit dieses Geschehens, dieser Entwicklung, dieses Fließens unfehlbar in Gottes Absichten einmündet, bleiben die Menschen — (als Teilursachen des Geschehens) — frei und verantwortlich. Daher ist der Gang der Geschichte auch von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt, die ihre Kraft gerecht verteilt.

Viertens: Wie daher alles Sein und Wirken, also alles Geschehen, natürliche Offenbarung des ersten Seins und ersten Wirkens — der Gottheit — ist, so ist der Gang der Geschichte die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die durch Wunder zur evidenten Gewißheit erhoben wird. Für den Menschen ist also die Geschichte Manifestation der Causalität, Providenz und Gerechtigkeit der Gottheit.

4. Man wird zugeben müssen, daß Dante die Einordnung der Geschichte in sein theozentrisches Weltsystem mit Konsequenz durchgeführt hat. Was er gedacht hat, das hat er lückenlos bis zum Ende durchgedacht. Man erkennt aber auch zugleich, daß diese von uns gezeichnete Gedankenlinie von einem deduktiven Gedankengang ihre Richtung erhält. Er entwickelt die Telelogie der Geschichte aus der Gottesidee, projeziert von dieser aus die Idee der Einheit in die Menschheit und findet so den Weg zur geistig-ethischen Bestimmung der Menschen als dem Zweck der Geschichte. Die Einheit als Formalprinzip der Menschheit ist demnach der eine Angelpunkt der danteschen Weltanschauung, die Kulturwerte der zweite. Da diesen das zweite Kapitel unserer Studie ge-

widmet ist, gilt es in diesem Kapitel das Axiom der Einheit als Prinzip der Güte, sowie die Anschauungen über das Wirken Gottes in der Menschheit auf die Quellen zurückzuführen und mit dem geistigen Niveau seiner Zeit in Zusammenhang zu bringen, um sie so einer Wertung unterziehen zu können.

Dante hat sich seit Abfassung seines Convito, das ja eine Enzyklopädie seines Wissens werden sollte, als Aristoteliker gefühlt und auch das Prinzip der Einheit als Bedingung der Güte hat er Aristoteles zugeschrieben. Mit Unrecht. Wie manche Philosophen jener Zeit und seiner Richtung wußte er garnicht oder fühlte nicht, wie sehr er Eklektiker war. „Seine Philosophie," hat Ozanam gesagt, „wird eklektisch sein in ihren Lehren, wie die berühmtesten Systeme damaliger Zeit es waren. Die göttliche Komödie ist gewissermaßen das Ergebnis aller Konzeptionen des Mittelalters, jede der Konzeptionen aber wiederum das Ergebnis einer langen, mühseligen Forschung, welche durch die christliche, arabische, alexandrinische, lateinische und griechische Schule sich hinzieht. Es wäre wichtig, ihre lange Geschlechtsfolge aufzuzählen" [1]).

So ist denn auch nicht Aristoteles der Vater des in Frage stehenden Axioms. Nach der peripatetischen Schule ist das Einssein nicht eine Eigenschaft des Seins, wie Dante meint, sondern das Einssein ist mit dem Sein identisch. Was ein wesentlicher Unterschied ist. Dante verwechselt die numerische Einheit mit der ontologischen, metaphysischen. Das Einssein jedes Seienden an sich beruht in aristotelischer Auffassung auf dem Prinzip der Identität. Gut dagegen ist etwas, insofern es das ist, was es seiner Idee nach sein soll, aber etwas ist noch lange nicht deshalb gut, weil es eins ist[2]). Es liegt hier demnach jene alte Verwechselung der metaphysischen und physischen, logischen und ontologischen Ordnung vor, wie sie sich immer wieder im Mittelalter zeigt, und wie sie den bis auf Thomas von Aquin allgemein gültigen sogenannten ontologischen Gottesbeweis Anselms zeitigte, und

---

1) Ozanam: Dante und die kath. Philosophie des 13. Jahrh. Übersetzung Münster 1858, p. XIX.

2) cf. Aristot. Metaphysik lib. IV u. IX discursive. cf. auch Zigliara Summa Philosophica I, p. 375.

eine Verwechselung, die konstant auftritt, wenn das Mittelalter die Einheit des Menschengeschlechts philosophisch beweisen wollte.

Auf wen geht nun die berührte Maxime zurück? Plato ist es, der als erster das Eine mit dem Guten und der Gottheit identifizierte[1]). Von ihm übernahmen es die Neu-Pythagoräer, die ihrerseits die numerische Einheit mit der Idee der Einheit identifizierten. Die Zahl als realen Begriff ansehend, übertrugen sie den Grundsatz, daß alle Einheit rationaliter et ontologice vor der Vielheit stehe, ins Numerische und faßten die Einheit als Ursache der Vielheit. So gestaltet, ist das Axiom ins Mittelalter gekommen[2]): omnis multitudo ab uno derivatur. Seine Vermittler waren die Neuplatoniker, die die Stufenfolge des Seienden und Entstehenden von der Einheit als Ursache der Vielheit abzuleiten suchten. Die erste Einheit ist ihnen die größte Fülle, die alle Formen in sich hat, und aus dieser Fülle heraus entfaltet sich pantheistisch die Welt, indem die Überfülle der Formen in einer grandiosen künstlerischen Vorstellung zum Überströmen drängt. So vor allem Plotin und Proclus, Boethius und Dionysius, Areopagita übermitteln das Prinzip dem Mittelalter. Avencebrol, Avicenna bilden es pantheistisch aus, der liber de causis ist völlig von ihm beherrscht. „Als ein Satz von axiomatischer Geltung beherrscht er die gesamte Denkweise des 13. Jahrhunderts. . . . Dieses Prinzip ist es denn auch, welches immer wieder zu Versuchen antreibt, über den Dualismus zweier Gewalten hinaus zu einer ursprünglichen Einheit zu gelangen, sei es im imperialistischen, sei es im kurialistischen Sinne, oder, wie bei Dante, auf einem vermittelnden Wege. Aus ihm entnehmen alle jene Deduktionen ihre hauptsächlichste spekulative Grundlage.“ Auch Thomas von Aquin hatte es auf die Autorität des Dionysius Areopagita hin übernommen — die Autorität dieses „Sanktus“ stand noch über der eines „Philosophus“ — und in seinem Sentenzenkommentar ausgesprochen. Aber in der theologischen Summa[3]), als er sich von allen neupla-

---

[1]) bes. Bäumker in Witelo p. 343 ff.
[2]) a. a. O.
[3]) Summa theologica I, qu. XI, art. I.

tonischen Ideen freigemacht hatte und klarer und schärfer die Unterschiede sah, polemisiert er ausdrücklich gegen das Axiom und verwehrt sich gegen die Anschauung, daß die Einheit im transcendentalen Sinne eine Eigenschaft des Seins wie die numerische sei. Er wendet sich hier in sehr bestimmter Form, geschichtlich vorgehend, gegen Plato, Pythagoras und Avicenna.

Und woher hat Dante diesen Grundsatz, der bei ihm eine so ausschlaggebende Rolle spielt, der ihn so sehr beherrscht? Wir erkennen als seine Quellen mit ziemlicher Sicherheit den liber de causis und Boethius. Der liber de causis[1]), diese Mischung von Aristotelismus und Neuplatonismus, wie die Schriften des Dionysius auf syrischen Boden entstanden, hat im Mittelalter eine ebenso bedeutsame wie bedenkliche Stellung in der Philosophie eingenommen. Wir müssen auch bei Dante auf ein sehr intensives Studium des Werkes schließen, das schon im Convito eine Autorität für ihn ist und fürder bleibt. In diesem liber de causis nun ist das Prinzip der Einheit als dem der Güte und Ursache der Vielheit einer der leitenden Gedanken des ganzen Systemes vor allem im 20. und 31. Kapitel wird es des längeren erörtert. „Das einfache Sein, welches Güte ist, ist eines, uud seine Einheit ist Güte und die Güte und das Eine sind eines und dasselbe[2]). Ein Thema, das nun durch die Kapitel mannigfach und immer wieder variiert und in Dantes Monarchia wörtlich wiedergegeben wird. Die zweite Quelle für unsern Philosophen dürfte Boethius sein. Der Einfluß dieses Mannes auf ihn ist des öfteren betont, aber in seiner ganzen Breite und Wucht auch nicht annähernd herausgestellt worden[3]). So viel ist klar, die Consolatio philosophiae hat Dante eine Fülle von Gedanken und Anregungen zugeführt. Was nicht zu verwundern ist. Der große Verbannte mochte oft sein Geschick dem des unglücklichen Staatsmannes vergleichen, und, sensibel wie er war, sich ihm innerlich verwandt fühlen. Und aus diesem Gefühl heraus setzte er ihm im

[1]) cf. Bardenhewer: Die pseudo-aristot. Schrift über das reine Gute. Freiburg 1882. Einfluß auf Dante pag. 294 ff.

[2]) cap. 20.

[3]) Ein Versuch ist: Baur, Boethius u. Dante. Leipzig 1873 Bei Voßler I, II, p. 321–323.

Paradies das Denkmal seiner Liebe. Boethius stand wie Dante am Ende einer Kulturepoche; wie eine Linse alle Strahlen sammelt, faßte er noch einmal alle die Gedankenarbeit der Epoche zusammen, und so war er Eklektiker, wie es Dante war, Aristoletiker, Platoniker, Neuplatoniker. Auch bei ihm ist das Axiom der Einheit als Prinzip der Güte ein Leitmotiv. Alles Seiende wird in seiner Vorstellung gut durch Partizipation am ersten Guten, gut ist aber alles und auch das erste Sein durch Erlangung der Einheit. Die Existenz des Seienden ist an das Einssein geknüpft. Und die Existenz des Guten setzt ebenso das Einssein voraus. Auch hier wird das Thema variiert[1]). Dante geht aber entschieden noch über Boethius hinaus, wenn er das Prinzip der Einheit nicht nur auf die physische sondern auch noch auf die ethische Ordnung überträgt. Ein Gedanke der sich bei Witelo findet, wenn auch in aristotelischer Färbung und verbunden mit dem aristotelischen Grundsatz von der Tugend als der richtigen Mitte. Bei Dante aber ist die Einheit des Willensstrebens auf das eine höchste Gut Tugend, Hinwendung des Willens zu andern Gütern, Teilung des Willensstrebens ist bei ihm die Sünde. Und als bibelfester Mann weiß er selbst dafür ein hübsches Bibelzitat zu finden.

Wir erkennen, Dantes Gedankensystem ist von dem Axiom durchaus beherrscht. Umso erklärlicher ist es, daß auch seine Geschichtsteleologie von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Geht dieses Prinzip auf neuplatonische Quellen zurück, so mischen sich in Dantes Auschauungen von göttlicher Kausalität und Providenz aristotelische mit neuplatonischen Gedankenreihen. Die göttliche Kausalität in der Geschichte, welche ihre Richtung durch die Teleologie erhält und so zur göttlichen Ökonomie wird, erhellt für Dante aus natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Die natürliche ist die allen Dingen und so auch der Menschheit von Gott gegebene Triebkraft zur Auswirkung ihrer Natur. Diese Triebkraft verpflichtet nach dem Gesetz die Kausalität zum Zurückgehen auf eine erste Kraft, die von Dante die Urkraft, die Urliebe, das Urlicht genannt wird,

[1]) Cons. philos. III, Prosa II (Migne 63 p. 772) u. IV, Prosa 3. Hier das Axiom fast wörtlich wie bei Dante Mon. I, 12.

von dem die Formen aller Dinge stammen und das daher in allen Substanzen des Weltalls erglänzt. Eine alles bewegende Kraft, die allem Form und Zweck gibt. Von der alles ausgeht und zu der alles zurückkehrt. Es sind Gedanken, die in hohem poetischem Schwung in der Commedia geformt sind, Gedanken, wie sie wohl auch seinem Dichtergeist konform waren. Denn diese innere Triebkraft, die in der ganzen Welt wirkt, die von Gott ausfließt und zu ihm zurückfließt, die „über das große Meer des Seins alles zu ihm hinbewegt", machte ihm den Kosmos zu einem wunderbar geordneten und dabei stets in Bewegung und Kraftentfaltung erhaltenen Kunstgebild, das seiner poetischen Vorstellung als ewiges Hin- und Herfluten erschien. Liegen ja auch Goethes Vorstellung von Gott und Welt ähnliche Bilder zu Grunde, wenn auch in pantheistischer Ausgestaltung und mit Eliminierung der Persönlichkeit der Gottheit. Seine philosophische Ausgestaltung hat das Weltbild gefunden durch Thomas von Aquin, der diese Danteschen Gedanken in der Summa theologica I. vor allem Quaestio 105 mit souveräner Handhabung der philosophischen Begriffe systematisiert hat. Im Zusammenhang dieser Ideen erscheint denn Dante die Geschichte als natürliche Entwicklung, weil ihre Zwecke als Zweckideen in der Natur des Menschen sind. Als Entwicklung, die notwendigerweise zum Ziele führen muß, da „die Natur nichts vergeblich tut", die Vorsehung mit dem Pfeil ihrer Absicht unfehlbar das Ziel erreicht: und darin wurzelt Dantes großartiger Optimismus. Man hat sein Geschichtsbild tränenreich genannt, und für seine Gegenwart, da er den großen Abfall von seinen Idealen um sich her sah, trifft das zu. Aber ihm steht doch unverrückbar fest, daß das Ideal des geschichtlichen Fortschritts, der Weltfriede in der geeinten Menschheit und eine ungehemmte blühende Geisteskultur und ethische Reife, kommen wird, weil es kommen muß. Und es ist eine in dieser Weltanschauung begründeter, rührender und trostvoller Zug in der großen, von tiefer Traurigkeit erfüllten Seele dieses Mannes, daß er fast kindlich vertrauend und zuversichtlich, wie einst die Apostel des jungen Christentums auf des Herrn Wiederkehr, so auf das Kommen des großen Friedensfürsten hoffte, der die Menschheit wieder „dem fröhlichen Ziele des Himmels zuführen" werde.

Sind diese Grundanschauungen über göttliche Kausalität als Weltwille und Weltzweck thomistisch, so entfernt sich Dante von der peripatetischen Denkweise durch seine Lehre von den Intelligenzen und der Anima divina. Hier ist er wiederum durchaus Neuplatoniker in seinem Denken. Unsere Studie kann die Entwicklung der ganzen Intelligenzenlehre nur streifen und die Dantesche Auffassung auf ihre Quellen zurückführen. Neuplatonisch berührt Dantes Anschauung von der unmittelbaren „Entsprühung" der Engel aus dem Urlicht Gott, neuplatonisch ist die Vorstellung von der Erkenntnis der Engel, welche ihnen durch eingegossene Bilder innewohnt, neuplatonisch vor allem, die Intelligenzen aufzufassen als Mittelursachen. Nun wird die Ansicht über die Erkenntnisart der Engel und der Anima divina im Menschen noch geteilt von Albert dem Großen; hier hat erst Thomas Klarheit und Sicherheit geschaffen, sofern man beides der aristotelischen Psychologie nach damaligen Begriffen zuschreiben mag. Die Intelligenzen jedoch als causae minores anzunehmen, ist spezielle philosophische Nüance des Neuplatonismus, und auch hier werden wir nicht fehl gehen, den liber de causis und Boethius als Gewährsmänner anzusehen. Boethius hat in seinem vierten Buch der Consolatio philosophiae in ausführlichster Weise sein System der göttlichen Vorsehung und Kausalität erörtert.[1]) Vorsehung ist ihm die göttliche Vernunft, die die Dinge lenkt und führt. Die in den Dingen selbstwirkenden Kräfte nennt er das Schicksal: fatum a veteribus appellatum est. Die Vorsehung umfaßt alles Bestehende, das Fatum aber regelt die Bewegung der Dinge, wie sie den einzelnen Orten, Formen und Zeiten zugeteilt sind. „Diese zeitliche

[1]) Consol. philos. IV, Pros. VI, (Migne 65, p. 814 ff.) Nam providentia est illa ipsa Divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio . . . providentia namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur; fatum vero singula digerit in motum locis, formis, ac temporibus distributa . . . . Fata vero haec ipsa, quae disposuit, multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur, famulantibus quibusdam divinis spiritibus, fatum exercetur, seu anima, seu tota interveniente natura, seu coelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus horum, seu omnibus fatalis socies texitur.

Ordnung und Verteilung, insofern sie in der göttlichen Vernunft zusammengefaßt ist, ist die Vorsehung, die Verteilung selbst aber und die Art, wie sie in den einzelnen Zeitperioden zur Geltung kommt, ist das Fatum.“ Und nun wird dieses Fatum bei Boethius dem Walten überirrdischer Mächte unterstellt. „Ob es als das Wirken gewisser der Vorsehung dienender Geister anzusehen sei, oder ob durch Funktionen der gesamten Natur, durch die himmlischen Bewegungen der Gestirne, durch die Macht der Engel oder Kraft der Dämonen die Fügungen des Geschickes verknüpft sind: sicher ist, daß in der Vorsehung die einheitliche und unwandelbare Form des Geschehens liegt . . .“ „das Schicksal bewegt den gestirnten Himmel, regelt das Verhältnis der Elemente zu einander, erneut alles, was entsteht und vergeht, durch Befruchten und Gebären . . . Es verknüpft Handlungen und Geschicke der Menschen in der Verkettung von Ursache und Wirkung . .“ Wir sehen, es ist das Original zur Danteschen Kopie. Nur übernehmen bei Dante die Führung des Schicksals, was Boethius noch unentschieden läßt, die Intelligenzen. So hat denn auch die Fortuna Dantes die Züge, die ihr schon Boethius gegeben. Hören wir die Fortuna in der Consolatio philosophiae[1]): „Der Reichtum, die Ehre und alle ähnlichen Güter stehen in meiner Macht. Als Dienerinnen blicken sie auf die Herrin, mit mir kommen sie, mit mir gehen sie.“ Den kreisenden Schwung des Rades herumzuwirbeln, das ist meine Macht und mein ewiges Spiel, und Freude macht es mir, das Oberste zu unterst zu kehren . .“ Und sie fragt wie bei Dante: „Weshalb, o Mensch, beschuldigst du mich und liegst mir täglich im Ohr mit deinen Klagen? Was für ein Unrecht tat ich Dir? Hattest du Anrecht auf die Güter, die ich Dir nahm?“ Es sind dieselben Vorstellungen wie in der Commedia. Auch dort dreht sie ihr Rad in lustiger Freude, weist durch den Mund Vergils die Klagen

[1]) Lib. II. Prosa II: „Opes honores, caeteraque talia mei sunt juris. Dominam famulae cognoscunt; mecum veniunt, me abeunte discedunt . . . Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus . . . . Quid, o homo, ream me cotidianis agis querelis? Quam tibi ferimus injuriam, Quae tua tibi detraximus bona? . . . Si cujusquam mortalium proprium quid horum esse monstraveris, ego jam tua fuisse, quae repetis, sponte concedam!“

zurück, ist die Ordnerin der äußern Güter. So naiv diese Vorstellung sein mag, es liegt ihr eine tiefe Idee zu Grunde: Der Unterschied zwischen Außenkultur und Innenkultur, zwischen materiellen und geistigen Werten in der Geschichte. Beiden Denkern war die Überzeugung gemeinsam, daß in der Geschichte nur geistige Werte sich erhalten und nicht verloren gehen können, weil sie immer lebendig und belebend sind,[1]) daß dagegen materielle Kultur dem Gesetz des Wechsels unterliegt, zeitlich bedingt ist und nur zeitlich bedingte Werte schaffen kann. Es will uns scheinen, daß diese ernste Wahrheit dem Mittelalter geläufiger als der Moderne gewesen ist.

Wenn Dante die Fortuna als Intelligenz auffaßt und die Intelligenzen überhaupt als causae minores, so ist er hier der Schüler der arabischen Philosophen und teilt ihre Anschauung mit manchen andern seines Zeitalters[2]). Von den Arabern — insbesondere den Averroisten — übernimmt sie Gundissalinus, der Vermittler arabischer und aristotelischer Spekulation an das Abendland. Auch die Averroisten an der Universität Paris vertraten die Meinung, daß die Seelen und die Formen der Substanzen von den Intelligenzen geschaffen sind. Der Liber de causis bewegt sich in demselben Gedankengang. Dantes Anschauung trifft sich nicht ganz mit diesem, steht ihm aber sehr nahe. Mit Dietrich von Freiberg teilt er die Anschauung, daß die Intelligenzen mit den Gestirnen verbunden sind, mit Witelo die, daß sie, wie dieser sagt, „der reinen Güte entflossen" — bei Dante: Dem Urlicht entsprüht — sind. Wir erkennen hier zugleich, wie er die populären astrologischen Ideen des Mittelalters philosophisch umwertet. Während aber Thomas von Aquin schon diese Vorstellungen als absurd und ridikül zurückgewiesen hatte, sehen wir, wie Dante hier noch unter neuplatonischen Einflüssen steht.

---

[1]) Es wird im letzten Teil der Studie darauf hingewiesen werden, in welcher Weise Dante in der Commedia diese geistigen Kräfte durch die Geschichte verwirklicht sah. Man kann nicht mit Unrecht Dantes Geschichtsauffassung eine dynamische nennen. Auch hier ist er der Nachfolger Augustins geworden.

[2]) Bäumker Witelo 537. Die Übereinstimmungen mit Dietrich von Freiberg festgestellt von Krebs a. a. O. p. 65, 69, bes. 72, dann 57* u. 69*.

Es bleibt uns übrig, jene Anschauung Dantes aus ihren kulturellen Bedingungen zu erklären, daß die Geschichte eine Manifestation und daher ein Beweis für die göttliche Providenz und Gerechtigkeit sei. Unser Philosoph sieht den Gang der Geschichte als Beleg für seine spekulativen Deduktionen an, die ihre Wahrheit zur Evidenz erheben, und denen sich daher nicht die Vernunft, sondern nur der böse Wille verschließen kann. In diesem Zusammenhang haben die vielberufenen „Wunder" in der Geschichte ihre Stelle: sie sind außerordentliche Offenbarung des Willens Gottes zu einem bestimmten, in diesem Fall pädagogischen Zweck und sollen die Auserwählung des römischen Volkes unwiderleglich dartun. In diesem Zusammenhang auch wird die Weltgeschichte zum Weltgericht, weil der Gang der Geschichte die Gerechtigkeit Gottes vollführt und zeigt. Haben diese Meinungen philosophische und theologische Fundamente? Wie oben gezeigt wurde, haben sie in der peripatetischen Denkweise keinen Platz. Es kann hier nur von wirkenden Ursachen auf eine erste Ursache geschlossen werden. Nichts weiter. In neuplatonischer, pantheistischer Form müßte diese Anschauung sich darstellen als Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung des Weltgeistes in der Geschichte und durch die Geschichte. Wir wüßten nicht, daß sie so von einem christlichen Philosophen vertreten würde. Aber auch die Theologie und die Offenbarung gibt für diese Idee keinen Rückhalt. Zwar belehrt die Offenbarung des alten Testaments den orthodoxen Christen, daß in einzelnen Fällen Gott durch geschichtliche Ereignisse Lohn und Strafe vollzogen habe. Aber darüber hinaus lehrt sie nichts, und Verallgemeinerungen führen hier zu absurden Konsequenzen. Gottes irdische Sonne scheint Gerechten und Ungerechten. Und der ethische Ausgleich, die vollziehende Gerechtigkeit liegt nicht in jedem Falle im Diesseits und kann daher in keinem Falle aus Ereignissen eruiert werden. Der katholische Theologe weiß, daß gerade darin die Bedeutung des Weltgerichtes am Ende der Geschichte beruht, daß erst das Weltgericht die Offenbarung der Wege Gottes sein soll.

Diese Auffassung Dantes ist vielmehr aus der Tendenz geboren. Einer Tendenz, auf die wir im zweiten Teil zurückkommen werden. Sodann aber hat sie die populäre

Meinung aller Zeiten für sich und wurzelt im Besonderen auf dem starken ethischen Verantwortungsgefühl des Mittelalters. Es liegt nun einmal im Verantwortungsgefühl des Menschen begründet, geschichtliche Ereignisse und Naturkatastrophen als Lohn oder Strafe der Gottheit anzusehen. So werden Siege zu Gottesurteilen und die Sieger als Vollzieher der göttlichen Gerechtigkeit. So sah man und sieht man meist Napoleons russischen Feldzug als Gottesurteil an. So feierte unsere Sedan-Literatur den Sieg der deutschen Heere als Gottes Strafgerichte über den frechen Erbfeind. Dergleichen dürfen sich Einfalt oder Chauvinismus oder Pharisäismus erlauben. Nicht die Wissenschaft.

Nun ist das Verantwortungsgefühl der Menschheit wohl in keiner Epoche so groß gewesen als im Mittelalter. Es ist durchaus im Sinne des Mittelalters gedacht, den legalen Krieg als Ordal aufzufassen, und so galt ja denn auch das Duell zweier Herrscher zur Entscheidung der gerechten Sache im Kriege durchaus als naturrechtlich und kirchlich erlaubt. Es ist ferner echt mittelalterlich, in geschichtlichen Ereignissen die Hand Gottes zu erkennen. So wurde der Untergang des Heeres Friedrichs Barbarossa in Rom, um nur ein Beispiel zu nennen, allgemein als „Gottesgericht" aufgefaßt[1]). Und religiöse Bewegungen wie die franziskanische, wie die „devotio" vom Jahre 1230, die „verberatio" um 1260 in Italien zeigen[2]), welch furchtbare Erregungen, ethische Zuckungen dieses tiefe Verantwortungsgefühl des Mittelalters auslösen konnte. Hier erkennen wir den kulturellen Boden für Dantes Auffassung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte. Und wundern uns nicht mehr, daß „die frommen Römer" sich ihre Weltherrschaft verdient haben sollen; und wenn die sozialen, politischen, ethischen Zustände der Zeit Dantes als gerechtes Gericht Gottes von Dante in vollster Überzeugung seinen Zeitgenossen vorgehalten wurden. Dem Richter und zürnenden Propheten seiner Zeit waren solche Auffassungen ins innerste Wesen übergegangen.

---

[1]) cf. Hampe Deutsche Kaisergeschichte etc. Leipzig 1909, p. 145.

[2]) Neuestens dargestellt von Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben etc. Berlin 1910, p. 119 ff.

Damit haben wir die Geschichtsphilosophie Dantes auf ihre Grundlagen hin untersucht und auf ihre Quellen zurückgeführt. Ausdruck der geistigen Strömungen ihrer Zeit und doch zugleich selbständige Verarbeitung, geben diese Anschauungen ein gutes Stück Dantescher und mittelalterlicher Weltanschauung. Sie erhalten so ihren kulturhistorischen Wert; dieser Wert steigert sich, wenn erwogen wird, daß Dante der erste Philosoph seit Augustinus ist, der bewußt und konsequent die Geschichte in seine Philosophie einzuordnen sucht. Und dieser Wert hat für den Dantefreund eine besondere Bedeutung durch die Großzügigkeit und die Konsequenz der Gedanken und stellt so ein gutes Stück seines Persönlichkeitswertes dar. Hat nun diese Geschichtsphilosophie auch für uns noch einen objektiven Wert, und kann sie uns etwas sagen? Stofflich gewiß nicht. Und auch formal hat sie offenbare Fehler, wie oben gezeigt ist. Die Geschichte kann nicht als Manifestation des göttlichen Willens erkannt werden. Die einzelnen Ereignisse können nicht lückenlos einem aprioristischen Zweckgedanken untergeordnet werden. Nur wer den ganzen Kreis des Geschehens vom Anfange bis zum Ende übersähe, könnte die Bedeutung der Einzelereignisse und ihre Stellung im göttlichen Weltplan richtig einschätzen. Aber wir sehen nicht den Kreis des Geschehens, wir sehen nur ein Segment.

Trotzdem sind in der Auffassung Dantes auch bleibende Werte enthalten. Dahin gehört die Überwindung der einseitigen augustinischen Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesstaat. Die Bedeutung des Staates für die Kulturgüter der Menschheit ist hier auf geschichtsphilosophischem Wege erwiesen. Endlich aber ist die aprioristische Denkweise für die Geschichtsphilosophie, wie sie Dante sei es auch in welcher Form immer angewandt hat, meines Erachtens auch heute noch lehrreich und bedeutungsvoll. Es ist der theozentrischen Weltanschauung kein anderer Weg zur Geschichtsphilosophie gegeben als der aprioristische, nachdem erkannt ist, daß man aus der Geschichte keine Gesetze induktiv gewinnen kann. „Der Philosoph,“ [1]) hat Fichte doch wohl mit Recht

[1]) Fichte, die Grundlagen des gegenwärtigen Zeitalters. Werke, Berlin 1846, Bd. 7, pag 139.

gesagt, „der als Philosoph sich mit der Geschichte befaßt, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplans nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte, und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu beweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind.“ Der Ausspruch klingt resigniert, dürfte aber doch Berechtigung und Form der Geschichtsphilosophie richtig begrenzen. Alle Philosophie setzt sich zur Aufgabe, die Wirklichkeit mit den transzendentalen Ideen in Verbindung zu bringen, sei es induktiv, sei es deduktiv. Kann man induktiv den Sinn des Geschehens überhaupt nicht finden, so muß man mit gewonnenen Ideen an die Geschichte herantreten. Wie Strodl[1]) in einer Reihe von Aufsätzen in den Historisch-politischen Blättern klar und konsequent nachgewiesen hat, muß eine Geschichtsphilosophie, die mit metaphysischen Realitäten rechnet, analytisch, aprioristisch vorgehen, und Strodl, der ein Anhänger der Schellingschen Philosophie ist, hat versucht, ebenso wie Dante von der Idee Gottes aus die Teleologie der Geschichte zu fixieren. Also eine formale Berechtigung kommt dem Danteschen Gedankenbau doch wohl zu. Und es scheint uns darum zu weit gegangen, wenn Voßler[2]) in seinem sonst so instruktiven Werk über die göttliche Komödie der Danteschen Geschichtsauffassung allen Wert abspricht, sie als moralisierend ablehnt und mit seinem Gewährsmann v. Eichen, der ihm auch heute noch als völlig kompetenter Beurteiler des Mittelalters gilt, meint, das Mittelalter so wie Dante hätten die Geschichte nicht rationalisieren können, sondern sie eben nur moralisierend betrachtet. Wir können nach Voßlers Meinung geschichtliche Erscheinungen — z. B. Entartungen gewisser Institutionen — nur von zwei Gesichtspunkten aus betrachten: wir erklären eine gegebene Entartung als allerseits bedingte, in gewissem Sinne notwendige Entartung. Und damit ist sie entschuldigt, und hört auf, Entartung zu sein. Zweitens: wir greifen auf die prinzipielle Seite der Sache zurück. Durch philosophische Analyse und Kritik

[1]) Historisch-politische Blätter. Bd 90, 91, 97, 102 und 103. Bes. 103, „Die Scholastik und die Geschichte“, p. 93 u. 161 ff.

[2]) Voßler, I, II, p. 404 ff.

stellen wir einen Konflikt von Kulturwerten fest . . . . Jetzt stellen wir die Entartung nicht mehr als etwas Notwendiges, sondern als einen Fehler dar, als ein Nichtseinsollendes.“ . . . Dies sind, nach Voßlers Anschauung, die einzigen logischermaßen denkbaren Standpunkte. Und diese vermißt er durchaus im mittelalterlichen Denken, vermißt sie auch bei Dante. Und so habe er die Geschichte nicht rationalisieren können.

Demgegenüber ist zu sagen: daß der Historiker, insofern er im Rahmen rein historischen Denkens sich bewegt, die Ereignisse nicht moralisch abwägt, ist selbstverständlich. Aber Dante will nicht als Historiker der Weltgeschichte, sondern als Geschichtsphilosoph beurteilt sein. Daß er als Geschichtsphilosoph sehr wohl Kulturwerte sich gebildet, ist schon angedeutet und wird des weitern dargelegt werden. Aber darüber hinaus können doch wohl Philosophen, deren Weltanschauung nicht bloß auf Kulturwerten, sondern auch auf metaphysischen Realitäten aufgebaut ist, den Gang der Weltgeschichte und den Sinn der Geschichte metaphysisch-teleologisch betrachten und so mit Hilfe ihrer Philosophie die Geschichte rationalisieren. Nichts anderes hat Dante gewollt. Und gerade von dem Bedürfnis getrieben, die Geschichte zu rationalisieren, sucht er sie zu verstehen. Je nach dem philosophischen Standpunkt wird jeder in dieser Geschichtsbetrachtung Falsches mit Wahrem gemischt erkennen. Wieviel des Stofflichen, wieviel des Formalen von unserer Seite als wertvoll oder wertlos angesehen wird, dies darzulegen sahen wir als unsere Aufgabe an.

---

2. Dantes Geschichtsphilosophie im Lichte seiner Kulturwerte.

1. Die Menschheit als Ganzes und zugleich als Teil des Universums betrachtend, sucht Dante den Sinn des Geschehens und den Sinn aller geschichtlichen Entwicklung in dem Wesen Gottes. Die Einheit als Prinzip der Güte ist ihm Formalprinzip für die göttliche Ökonomie in der Geschichte. Indem er aber diese Einheit als tatsächliche

Erscheinung im römischen Weltreich erfüllt sieht, wird er sie zugleich als Ideal, d. h. als eine stets zu verwirklichende Forderung und Aufgabe für die Menschheit betrachten. Denn diese Einheit ist nur Mittel zum Endzweck: zur sittlich-geistigen Kultur und ihrer höchsten Entfaltung.

Solche Betrachtungsweise schließt ein doppeltes ein: den Standpunkt, von ganz bestimmten Kulturwerten aus Ereignisse zu beurteilen, und sodann eine bestimmte Ansicht über denjenigen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in welcher sich solche Kulturwerte realisieren können. So wird die Geschichtsphilosophie Dantes, deren metaphysisches Fundament wir aufgedeckt, zur Kulturphilosophie.

Die Kulturwerte als Grundlage der Geschichtsauffassung herausgestellt zu haben, ist vorab ein Verdienst der transzendentalen Philosophie[1]). So hat vor allem Rickert sie als Grundlage der Geschichtswissenschaft überhaupt hingestellt. Es ist eine Methodenfrage und scheidet demgemäß die Meinungen je nach der methodischen Grundlage der Philosophie. Und ist demnach von jener Seite her, die die Scheidung der Wissenschaften in Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften methodisch anders beurteilt, nicht unwidersprochen geblieben. Die transzendentale Methode, vertreten hauptsächlich durch Windelband, Rickert, Münsterberg, fundamentiert die Grundlage der Geschichtswissenschaft in dem transzendentalen Gebiet der Werte, die nicht Realitäten, sondern Geltungen, nichts Seiendes, sondern etwas rein Ideelles sind und darum notwendig den Charakter der Allgemeinheit, der Allgemeingültigkeit haben. Solche Kulturwerte, als welche Rickert Religion, Staat, Recht, die Sitten, die Kunst, die Wissenschaft nennt, sind für den Historiker Prinzip der Auswahl des historisch Wertvollen. Nicht das Geschehnis als nackte Tatsache, sondern seine Beziehung zu einem Kulturwert gibt dem Ereignis historische Bedeutsamkeit. Während in der Naturwelt und der Naturwissenschaft das Allgemeine das Gesetz ist, ist in der Geschichts- und Kulturwissenschaft das Allgemeine der Kulturwert. Dieser Gedankengang läßt nun offenbar die Frage

[1]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1910, 2. Aufl. Windelband, Präludien p. 355 ff. Tübingen 1907. III. Münsterberg-Grundzüge der Psychologie I. Leipzig 1900, cap. 3.

frei: sind diese Kulturwerte aprioristisch oder empirisch gewonnen? Sind sie demgemäß von objektiver oder subjektiver Geltung? Sind sie absolute oder relative Werte? Darauf gibt Rückert eine doppelte Antwort: die absolute Geltung der Kulturwerte ist ein aprioristisches Postulat. „An objektive Werte, deren Geltung die Voraussetzung für das Streben der Philosophie ebenso wie für die Arbeit in der Kulturwissenschaft selbst bietet, glauben wir im Grunde alle . . .“ Denn, „ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinn des Wortes nicht aufrecht gehen.“ [1]) So die Geltung der Werte. Ihr System aber, ihre inhaltliche Bestimmung, ihr Begriff wird nach Rickert empirisch gewonnen: „Freilich ist keine Philosophie imstande, ein solches System aus bloßen Begriffen zu konstruieren. Sie bedarf vielmehr für ihre inhaltliche Bestimmung der engsten Fühlung mit den geschichtlichen Kulturwissenschaften selbst, und sie darf nur hoffen, sich im Historischen dem Überhistorischen zu nähern, d. h. ein System der Kulturwerte, das auf Geltung Anspruch macht, kann nur an dem geschichtlichen Leben gefunden werden und aus ihm allmählich herausgearbeitet werden, indem man die Frage stellt, welche allgemeinen und formalen Werte der inhaltlichen und fortwährend wechselnden Mannigfaltigkeit des historischen Kulturlebens zugrunde liegen, und worin die Voraussetzungen der Kultur überhaupt bestehen.“ [2]) Diese Begründung der absoluten Geltung und diese inhaltliche Bestimmung der Kulturwerte scheint uns das Problem nicht restlos zu lösen. Sollen wir an ihre Geltung glauben, ohne diese rationell motiviert zu haben, so bleibt es dem subjektiven Erkennen und Wollen anheimgestellt, gewisse Werte anzuerkennen, andere abzulehnen. So werden denn die einen die Religion als Kulturwert ansehen, andere nicht. Auf Postulate läßt sich keine absolute Geltung gründen. Und was zweitens die Begriffsbestimmung der Kulturwerte durch die Historie selbst anlangt, so bleibt hier das Problem bestehen: wenn diese Kulturwerte als Prinzip des historischen Wertens, Auswählens und Forschens dienen sollen, wenn sie also

[1]) a. a. O. p. 151.
[2]) p. 150.

Voraussetzung der historischen Urkenntnis sein sollen, wie können sie da historisch gewonnen werden? Was Voraussetzung des Forschens ist, kann nicht sein Resultat sein.

Demgegenüber hat darum die Meinung ihre Geltung, daß diese Kulturwerte aus der Analyse der Menschennatur gewonnen werden müssen. In der Eigenart der menschlichen Natur als eines geistig-sittlichen Sinnenwesens ist auch der Kulturzweck der Menschheit begründet. So begründet z. B. Geist und Denken und Erkenntnistrieb den Kulturwert der Wissenschaft. Und weil die Menschennatur als solche, in ihrem Wesen, der Geschichte und der Veränderung nicht unterliegt, darum kommen auch diesen Werten allgemeine Geltung und Absolutheit zu. Und endlich reicht die Theorie der Werte als Grundlage der Geschichtswissenschaft schwerlich aus. Denn sie berücksicht nicht die fundamentale Aufgabe des Historikers, die geschichtlichen Ereignisse auch in ihrer Kontinuität, in ihrer kausalen Verknüpfung zu erfassen, und berücksichtigtigt nicht das psychologische Moment der Quellenkritik, dessen eminente Bedeutung kein Historiker leugnen wird. Und so bleiben noch der Fragen genug zu lösen.

Dabei jedoch behalten die glänzenden Ausführungen Rickerts ihre hohe Bedeutung, und dies meines Erachtens nach dreifacher Hinsicht. Die Wertttheorie ist als eine der Grundlagen der Geschichtswissenschaft und historischen Betrachtens erwiesen; sie bleibt ferner Ausgang der Kulturgeschichte, die die geistigen Kräfte und Energien und Ideale einer Epoche aufzusuchen unternimmt; und endlich ist die Wertthorie mit der wichtigste Bestandteil der Geschichtsphilosophie, die die Teleologie des Geschehens bis zu einem gewissen Grade zu erkennen bestrebt ist.

Wollen wir also den kulturhistorischen Einschlag in Dantes Geschichtsphilosophie herausstellen, so müssen wir zusehen, welche Kulturwerte er als die höchsten und letzten erkannte, auf welchem Gedankengange er zu ihnen gelangte, welche historischen Faktoren er als ihre Vermittler ansah und wie er an ihnen Vergangenheit und Gegenwart beurteilte. Woran sich die Aufgabe schließt, auch hier Dantes Anschauungen aus seiner Zeit zu verstehen zu suchen oder zu erkennen, wo sich diese Anschauungen von dem allgemeinen Kulturbewußtsein seiner Zeit abheben.

Nun schließt eine kulturhistorische und kulturphilosophische Wertung nach bestimmten Prinzipien stets eine Art von Richteramt ein, zu dem ein jeder erst befähigt, erzogen und berechtigt wird durch tiefere wissenschaftliche Erkenntnisse, durch die Erfahrung, die ein tieferer Einblick ins Leben und ein weiterer Blick über die Breite der Kulturentfaltung der Gegenwart gibt, durch das Bewußtsein endlich des eignen Wertes, durch das man sich die Berechtigung nimmt, die Erscheinungen des Lebens kritisch zu betrachten. Alle die Voraussetzungen scheinen uns bei Dante in eminentem Maße zusammenzutreffen. Er hat nicht geurteilt und verurteilt ohne langes und ernstes Nachdenken und Forschen. Er hat Erfahrungen gesammelt nicht nur in der Distanze objektiver Beobachtung, nicht nur durch feinhöriges Erlauschen oder scharfen Blick, nicht nur durch Länder- und Menschenkenntnis, sondern er hat seine Erfahrungen selbst durchleben müssen; denn er hat nicht nur an Ideale geglaubt, sondern für sie gelebt und gelitten. Und gerade dieses, meine ich, hat ihm das Bewußtsein seines Wertes gegeben, das ihm die Zeitgenossen als Hochmut auslegten, ohne zu wissen, daß solch Schicksal den Menschen vereinsamt. In diesem schmerzlichen Erleben, in diesem Kampf für seine Menschheitsideale liegt dann auch schlechthin die Tragik dieses Schicksals, wie es Leonardo da Vinci als Zeichen der Großen bestimmt hat: Più sentimento, più martirio. Man muß Dantes Schicksal kennen, um seine Lebenswerte und Menschheitsideale zu würdigen.

Das aber führt uns zu der Frage, welches das Kulturproblem war, das Dante innerlich durchdacht und durchlebt hat.

Kultur als Gegensatz zur Natur ist uns heute alles, was der Mensch wegen einer besonderen Bedeutsamkeit pflegt und hervorbringt[1]). Sie ist als solche entweder geistige oder materielle, und als geistige entweder intellektuelle, sittliche oder künstlerische. Der Universalbegriff „Kultur", der uns erst von Bacon geprägt ist, war dem Mittelalter unbekannt. Unbekannt auch das Problem, das in der Steigerung der Natur zur Kultur liegt, und das in

[1]) So definiert Rickert a. a. O., p. 19.

der Neuzeit von Rousseau und Tolstoi als eine Dissonanz, eine Antithese am schärfsten empfunden und dargestellt ist, in der „Humanität“ unserer Klassiker dagegen zum harmonischen Ausgleich, zur Synthese geführt zu werden schien. Das Kulturbewußtsein und Kulturproblem des Mittelalters dagegen wurzelt im ethisch-religiösen Boden[1]). Es ist unbezweifelt, daß das Mittelalter, wenigstens bis zu der Zeit, da das römische Recht im 14. Jahrhundert das Denken umzugestalten begann, vorwiegend unter der Macht ethischer Werte stand. Demzufolge finden wir Jahrhunderte lang jene eigenartige Durchdringung von Religion, Kirche, Staat, Wissenschaft, sozialem Leben, Kunst, wie sie uns heute völlig undenkbar ist. Das gibt jener Kulturepoche ein einheitliches Gepräge, bestimmt aber auch zugleich die Natur seiner geistigen Kämpfe und Spannungen. Man sah die Durchdringung aller Lebensäußerungen mit Religion und Ethik als selbstverständlich an, fühlte aber doch zugleich eine Spannung, einen Gegensatz. So in der Wissenschaft, so in der Politik. Fast jeder tiefer grabende Denker des Mittelalters hat sich mit dem Problem abgequält, wie Wissen und Glauben, Wille und Gnade, Natur und Übernatur zu vereinen sind, wobei die Trennung beider durchaus als schwerer Irrtum von vornherein ausgeschaltet wurde, wie es der weltgeschichtliche Kampf zwischen Theologen und Dialektikern, zwischen Sanct Bernhard und Abälard zeigt. Daher denn auch das tiefe Mißtrauen gegen den Aristotalismus: seine Gegner hatten die Empfindung, als sollte hier das Credo ut intelligam zum Credo quia intelligo herabgedrückt werden. Und daher auch die kulturgeschichtliche Stellung des Aquinaten Thomas. Denn er vor allen hat das Problem von Natur und Übernatur zu seiner Lebensaufgabe gemacht und ist in schwerem geistigen Ringen zur Lösung in der Summa theologica gelangt. Hier, wo er, durch einseitigen Augustinismus und vielfach durchsetzten Aristotalismus hindurch, zur Klärung der Begriffe gelangt war, gestaltete er die Synthese so, daß Wissen und Glauben, Wille und Gnade auf einander hingeordnet sind, d. h. innerlich gegenseitig bedingt sind. Indem die Erkenntnis die

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, hat für Antike, Mittelalter und Neuzeit die Kulturformen geprägt: Künstlerische, ethische und dynamische Kultur.

Motive zum Glauben wissenschaftlich belegt, führt sie zum Glauben hin, und ohne diesen Intellektualismus ist der Glaube bloßes Fühlen und Wähnen, wie eine Religion ohne Glauben anderseits bloßer Rationalismus bleibt. Nicht anders beim Willen. Der Wille hat das Bedürfnis, von der Gnade ergriffen zu werden: gratia complet naturam; und er hat das Vermögen, von ihr erfaßt zu werden: die potentia oboedientalis. So stehen im allweg Natur und Übernatur nicht im Gegensatz, sondern in einer Wechselbeziehung und gegenseitigen Bedingtheit. So sah es der größte Klassiker der Theologie im Mittelalter. Und was er, das Genie, am tiefsten durchdacht und als quälende Frage empfunden, hat die wissenschaftliche Welt, hat in ihrer Art die politische Welt, hat endlich die Geister der Künstler bewegt und durchzittert.

Es ist auch Dantes große Lebensfrage gewesen. Seitdem ihm die romantische Welt seiner Träume in Trümmer gefallen war und die Vita nuova für ihn begonnen hatte, ist er selbst unablässig bemüht gewesen, seinen eignen innern Menschen zu erhöhen, zu steigern, wie es der Convito uns auf jeder Seite zeigt, und aus solchem innern Streben ging er an das Problem der Individual-Kultur, der Erhöhung und Vollendung der individuellen Persönlichkeit. Er empfand sehr richtig, daß dies ein aristokratisches, kein soziales oder gar demokratisches Ideal ist, und diesem aristokratischem Ideal, der nobiltà, sind die Untersuchungen des Convito in erster Linie gewidmet.

Mit der Zeit vertieften Studiums und tiefinnerer Anteilnahme an den politischen und kirchenpolitischen Vorgängen seiner Zeit grub er tiefer in dies Lebensproblem hinein. Er erkannte, daß der Mensch nicht als Individuum sich vollende, sondern als soziales Wesen, und so kam er dazu, — aus welch äußern Anlässen, wird später gezeigt werden, — die Bedingungen zu untersuchen für die vollste Entfaltung der Persönlichkeit. Er findet sie in der Eigenschaft des Menschen als sozialem Wesen, als Glied des Weltimperiums und der Kirche. Über die nobiltà hinaus wird die civiltà Menschheitsideal, und sie wird Ausgangspunkt und Kernfrage der Monarchia.

Notwendigerweise kam er so zu dem Resultat, daß Weltimperium und Kirche die naturgemäßen und darum

notwendigen Lebensformen der Menschheit seien. Er sah aber zugleich und betonte es mit zornigem Ernst, daß sie nur dann segensreich wirken könnten, wenn beider Wirkungssphären reinlich getrennt seien, und diese Grenzscheide suchte er in der Monarchia zu zeichnen. Dies freilich in rein negativer Weise, indem er die Konfliktsmöglichkeiten erörterte, und nur am Schluß wird, fast wie in einer Nebenbemerkung, konstatiert, daß sie beide, Imperium und Kirche, wie Natur und Übernatur auf einander hingeordnet seien.

Diese Hinordnung, diese innere Bedingtheit hatte er klar erkannt, als er der Commedia die endgültige Fassung gab. Vergil, der ihn zu Beatrice führt: Es sind die Symbole für die Synthese der geistig-sittlichen Kultur und sozialen Kultur. Ob man sie Symbole nennen will für Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, natürlichem Willen und übernatürlicher Gnade, für Imperium und Kirche, es bleibt sich gleich. Die Vollendung des natürlichen Menschen durch die Übernatur, die Vollentfaltung des sozialen Menschen im Imperium und in der Kirche, die Bedingungen und Zweckbestimmungen des Menschen für seine Zeitlichkeit und Ewigkeit, das war der Symbole Sinn und Wert, das das Menschheitsproblem des gewaltigen Gedichtes und der Schlußstein des Danteschen Gedankenbaus.

So erkennen wir die einzelnen Phasen des Danteschen Gedankenganges und kommen so naturgemäß dazu, aus diesem Gedankenkomplex heraus die Menschheitsideale Dantes näher zu fixieren.

2. Dante hätte kein Künstler sein müssen, um nicht zuerst und vor allem Persönlichkeitswerte in sich zu verwirklichen und sie mit restlos forschendem Ernst auch theoretisch zu rechtfertigen. Nicht umsonst endet jeder der drei Gesänge der Commedia mit dem Worte „stelle“: es ist, als ob er immer nach seinen Sternen geblickt habe . . .

Wie die Kunst selbst individuellen, nicht sozialen Wert hat, so sucht er, der Künstler, nach individuellen Werten, und er findet sie in der Liebe und dem Streben nach Wissen und in der Gesinnung. Es sind die Kerngedanken des Convito. Und die Kernfragen: was macht den eigentlichen Typus Mensch aus, was gibt dem Menschen den

speziellen Wert, den unterscheidenden Wert in der Weltordnung? Das, was ihn stellt zwischen Tier und reinen Geist (die Intelligenzen): das Streben nach Erkenntnis und die edle Gesinnung. Nicht die Erkenntnis selbst, wie sie die Intelligenzen besitzen, sondern die Liebe zum Wissen, der Trieb zum Forschen, im antiken Sinne die Philosophie. Und Dante steht nicht an, diese Liebe zum Wissen, dieses ständige Forschen über das Wissen selbst zu stellen, weil in diesem Forschen selbst zugleich ein Akt des Willens und so eine Tat des ganzen Menschen liegt.[1]) Oder wie es Dante auch in echt scholastischer Weise definiert: „Der Erkenntnisstoff selbst ist nur die materia der Philosophie, die Liebe, das Streben nach Wissen ist ihre Form. Die Teufel und die Engel haben keine Philosophie[2]): nur der Mensch. Und das macht ihn zu einem „göttlichen Wesen".[3]) So spricht einer, der in nie rastendem Erkenntnistrieb seinen Durst zu stillen suchte, der erkannt hatte, was die Wissenschaft für seine Seele bedeutete: die Erhöhung seines ganzen innern Menschen. Das ist also offenbar für ihn ein rein individueller Wert, es ist, wie wir es heute nennen, ein aristokratisches Ideal. Und wir können im Convito lesen, wie aristokratisch es Dante aufgefaßt hat. Er spricht mit einer Verachtung von der Unbildung der niedern Plebs, die durchaus an Shakespeare erinnert.[4]) Man sieht ihm beim Lesen solcher Zeilen geradezu die verächtliche aristokratische Geste an . . . Wer das Streben nach Wissen nicht hat, „der ist dem Tiere gleich". „Elend sind die, die mit dem Vieh gemeinsame Speise haben", „die auf der Weide des Viehes gehen, wie es der gemeine Haufe tut". „Das Licht der Unterscheidung mangelt fast durchgängig dem gewöhnlichen Volk" . . . und darum muß man völlig gleichgültig sein gegen dessen Lob und Tadel. Der wahrhaft gebildete Mann wird darum nur wenigen seinen Umgang schenken[5]), und er wird sich tunlichst fern halten von der stupiden Masse. Aber er unterscheidet sich nicht nur von dieser — und nun wird

[1]) Conv. III, 11.
[2]) III, 12.
[3]) III, 2.
[4]) I, 1, I, 4, I, 11.
[5]) I, 4.

das aristokratische Lebensideal noch schärfer umgrenzt —, sondern von allen, die ihre Bildung nicht der Bildung wegen, nicht des individuellen Wertes wegen erstreben, sondern zu andern Zwecken. Wer die Wissenschaft aus Erwerb treibt und sucht, erniedrigt sie zur kupplerischen Magd.[1]) So tun es nach Dantes Überzeugung „fast alle Geistlichen, Ärzte und Juristen".[2]) Mit Ausschaltung und Übergehung der realsten Lebensbedingungen und mit Verachtung erlaubter, ja notwendiger Lebensaufgaben wird hier also die Wissenschaft als rein individueller Wert aufgefaßt und von allen sozialen, also doch naturnotwendigen Lebenswerten geschieden. Man kann den Wert rein individueller Kultur gegenüber dem sozialen, der aristokratischen gegenüber der demokratischen, den der Persönlichkeit gegenüber der Masse nicht schärfer betonen. Ja Dante dehnt das auf das weibliche Geschlecht aus. „Was gibt es bei der Frau Schöneres als das Wissen?", fragt der Mann des 14. Jahrhunderts.[3]) Eine rhetorische Frage, die doch wohl keiner im Ernst bejahen wird, die aber erklärlich wird in solchem Zusammenhang und aus einem bestimmten damaligen Lebensgefühl des großen Künstlers heraus.

Von solchem intellektuellen Lebensideal geht Dante zum moralischen über. Noch deutlicher, noch bestimmter fast er es hier rein aristokratisch auf, denn die moralischen Werte vereinigt er direkt unter dem Begriff des Adels, der nobiltà. Der adlige Mensch, der uomo nobile, das erst ist der vollendete Mensch. Und Dante legt nun diesen Adel durchaus in die Gesinnung. Ausdrücklich polemisiert er bei seiner Definition gegen die des Kaisers Friedrich II., daß der Adel in altem Reichtum und Tugend bestehe. Er übersieht, daß der Kaiser völlig richtig die Aristokratie von der staatsrechtlichen und moralischen Seite definiert, wie es auch heute dem Empfinden und der Auffassung des modernen Menschen durchaus entspricht. Dante schaltet die staatsrechtliche Bestimmung des Adels geradezu mit Entrüstung aus, und zeiht den Kaiser schweren Irrtums.[4]) In der Tugend, also in der Gesinnung allein sieht er den

[1]) Conv. I, 9.
[2]) III, 11.
[3]) II, 11.
[4]) Conv. IV, 3ff.

Adel des Menschen. Ohne zu ahnen, wie sehr er sich damit demokratischen Auffassungen über Aristokratie nähert, will er nicht den Menschen in seinem sozialen Zusammenhang, er will ihn als Individuum betrachten. Nicht was der Mensch hat, erwirbt oder ererbt, gibt ihm in Dantes Augen Wert. Nur was er ist, macht seine Persönlichkeit aus. Das ist, von rein individuellen Gesichtspunkt aus, gewiß groß gedacht, und Dante bringt denn auch seine Exspektorationen über den Adel nicht ohne Selbstgefälligkeit vor, weil er sich etwas auf diese Anschauung zu gute tat. Und doch sollte er später seine Ansicht korrigieren, und in der Monarchia, als er die sozialen Kulturwerte in ihrer Bedeutung für die Menschheit herausstellte, versäumte er nicht mehr, das soziale Moment in die Begriffsbestimmung des Adels hineinzuziehen ganz im Sinne Friedrichs II. Als er den Convito schrieb, war er voller Genugtuung über seine Kenntnis der Nikomachischen Ethik, und er zeigt das auf fast jeder Seite. Später wird er erkennen, daß die „Ethik" nur der erste Teil eines Gesamtwerkes ist, dessen notwendige Ergänzung und Vollendung die „Politik", das zweite Buch des ganzen Werkes, bildet. Hier im Convito zeigt er sich in allweg als Schüler der „Ethik", und wir finden dabei kaum selbständige Gedanken. Die Tugenden — bei Aristoteles sagt das Wot ἀρετή freilich mehr — werden wie in der Ethik als intellektuelle und moralische bestimmt. „Die intellektuellen und moralischen Tugenden, das bildet unsern Adel." Wie bei den Stagiriten sind es: Tapferkeit, Mäßigung, Freigebigkeit, die vornehme Gesinnung (magnificenza), die Hochherzigkeit, der richtige Ehrgeiz, die Freundlichkeit, die Leutseligkeit, die Selbsterkenntnis, der richtige Gebrauch des Vergnügens, endlich die Gerechtigkeit, die das Rechte sucht und übt, „diese machen den Menschen glücklich und selig in ihrer Betätigung, wie es der Philosoph sagt im ersten Buch seiner Ethik".[1])

Und so begeistert ist Dante von seinem Ideal, daß er es vergleicht mit einem Himmel voller Sterne. „Denn der Adel ist in der Tat ein Himmel, an welchem viele und verschiedene Sterne leuchten. Es leuchten an ihm die intellektuellen und moralischen Tugenden, es glänzen an ihm die

[1]) IV, 17. Die ganze Gedankenreihe zieht sich durch das IV. Buch discursive.

angeborenen guten Neigungen, . . . es leuchten an ihm die körperlichen Vorzüge wie Schönheit, Tapferkeit und fast stete Gesundheit. Und so viele sind der Sterne, die an diesem Himmel leuchten, daß man sich wahrlich nicht zu wundern braucht, wenn viele und verschiedene Früchte durch den Adel gezeitigt werden . . . Fürwahr, im Ernst, ich wage zu behaupten, daß der menschliche Adel hinsichtlich der Manigfaltigkeit seiner Früchte den des Engels übertrifft, obgleich dieser in seiner Einheit göttlicher ist.“ [1])

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie dieser Standpunkt, dieses Lebensgefühl Dantes seinem geschichtlichen Blick eine ganz bestimmte Perspektive gegeben hat. Da, wo er geschichtliche Entwicklung sieht, sieht er sie getragen von großen Charakteren, edlen Persönlichkeiten. So in der Geschichte des lateinischen Volkes. Dieses selbst erwirbt sich durch seine Anlagen, seine Tüchtigkeit und adlige Gesinnung seine zentrale Stellung in der Weltgeschichte. Und er sieht im Verlauf seiner Geschichte Charaktere, wie er sie im Convito als Ideale gezeichnet hat. Nicht anders, wo er die Persönlichkeiten der Zeitgeschichte beurteilt. Es ist aufgefallen, daß er Friedrich II. und Manfred im Convito [2]) und in De vulgari eloquentia mit hohem Lob bedacht hat, während er in der Commedia den ersten als Häretiker verurteilt, den zweiten schlimmen Lebenswandels zeiht. Aber als er den Convito schrieb und das kostbare Büchlein über die Volkssprache, sah er doch vor allem, was jene beiden Herrscher für Wissenschaft und Kunst ihrer Zeit bedeuteten, und als begeisterter Jünger der Wissenschaft und als Künstler konnte er nicht anders als ihre Verdienste anerkennen. Nicht was sie in Staat und Kirche waren, sondern was sie für seine Persönlichkeitskultur bedeuteten, sah der Individualist. Im Übrigen aber ist Convito an geschichtlichen Ausblicken arm. Und die aristotelische Auffassung über die Bedeutung des Staates wird nur gelegentlich referiert, sozusagen nur gestreift. Die volle Bedeutung der menschlichen Gesellschaftsformen zu

[1]) Conv. IV, 19

[2]) Über Friedrich Conv. IV, 10. Über beide De vulg. Eloqu. Cap. 12. Hier wird auf ihren Adel und vornehmen Sinn mit Worten hingewiesen, die ganz aus dem Geiste des Convito gesagt sind.

würdigen, war der tieferen Erkenntnis jener Lebensepoche vorbehalten, da er die Monarchia schrieb.

Die Lehr- und Wanderjahre, die gewaltigen Ereignisse der Weltpolitik, wie sie sich zwischen Bonifaz VIII. und Philipp Le Bel, dann aber vor allem bei Heinrichs VII. Römerzug abspielten, die Anteilnahme Dantes selbst an diesen Ereignissen, all das erweiterte sein Sehfeld und vertiefte seine Erkenntnis. Nicht nur mehr der Mensch als Persönlichkeit, sondern als Glied der allgemeinen Kulturfaktoren, als Mitglied der Gesellschaftsformen trat in die Betrachtung Dantes. Der Persönlichkeitswert des Menschen steigerte sich ihm zum sozialen Wert. Die größten geschichtlichen Lebensformen, staatliche und religiöse Gemeinschaft, erscheinen ihm als notwendige Lebensbedingungen der Menschheit, als segensvollste Kulturfaktoren, als geschichtliches Endziel. Seine Ideale sind seit der Abfassung des Convito höhere geworden. Dort waren es individuelle: Liebe zum Wissen und edle Gesinnung. Nun werden es soziale: das Recht, die Freiheit und der Friede. Denn der Mensch gelangt erst in der Gemeinschaft zur Vollendung seiner Persönlichkeit und so zu seinem Glück; das Recht, die Freiheit und der Friede aber sind die notwendigen Bedingungen jeder Gemeinschaft; und so werden Recht, Freiheit und Friede die höchsten sozialen Güter. So kommt Dante von dem Ideal der nobiltà zu dem der civiltà.

Der Gedankengang des Staatsphilosophen bis zu solchen Resultaten ist in der Monarchia niedergelegt. Er ist zu oft gezeichnet worden, als daß es auch hier einer Wiederholung solchen Referats benötigte. Nur die Art dieses Gedankenganges und die Quellen der Danteschen Betrachtungsweise mögen fixiert werden.

Von psychologisch-ethischen Gesichtspunkt aus wird die Notwendigkeit staatlicher Organismen begründet.[1]) Die Begründung beruht in der Unvollkommenheit des Menschen als Individuums, erst die Gemeinschaft bietet ihm die Bedingnisse des Lebens, der Entfaltung und der Entwicklung seiner Kräfte. Die Entwicklung dieser intellektuellen und

[1]) Diese Leitgedanken in De Mondrchia I discursive. Hierüber im Besonderen: Kelsen, „Die Staatslehre des Dante Alighieri: Wien 1903. cap. III u. IV., zum Teil auch cap. V.

moralischen Kräfte aber ist des Menschen proprium opus und begründet sein inneres Glück. Von dieser Begründung und diesem Zweckgedanken des Staates überhaupt schreitet Dante zur Begründung der Notwendigkeit der Weltmonarchie. Nach seiner Meinung bietet die Einheit des ganzen Menschengeschlechts diesem die größte Gewähr der höchsterreichbaren Kultur; sodann ist die Menschheit ein Mikrokosmos im Weltall und als Teil des Ganzen muß sie sich der Natur des Ganzen einfügen, nämlich der vollendeten Ordnung und Einheit; endlich ist die Einheit die der Menschheit von Gott eingeprägte Form und Idee und so der einzige adäquate Zustand der Menschheit, ihr eigentlicher göttlicher Zustand. So kommt Dante zu dem Begriff der Weltmonarchie als einem von überzeitlicher Geltung und absolutem Wert. Sie ist ihm nicht nur etwas historisch Gewordenes, sondern etwas an sich Notwendiges. Nicht nur eine Erfahrung, sondern eine Idee.[1])

Es kann leicht erkannt werden, wie in diesem Gedankenkomplex sich Realität und Idealität, aristotelische, platonische und neuplatonische Denkweise sich mischen.

Aristotelisch ist die psychologisch-ethische Begründung der Gemeinschaft wie die Definition ihres Zweckgedankens. Diesen, die beatitudo, bestimmt Dante durchaus im Sinne des Aristoteles, und es ist von Interesse, wie er die beatitudo als summum opus, als das Divinum des Menschen definiert und damit unbewußt den meist nicht genügend beachteten Kern Daimonion in der aristotelischen Eudaimonia trifft. Denn diese ist im Sinne des Stagiriten wie Dantes die vollste geistige Betätigung des Menschen, sein sittliches Endziel, sein Höchstes schlechthin, sein Göttliches,[2]) dieses kann aber erst in der Gemeinschaft erreicht werden. Aristotelisch ist ferner die Dantesche Fragestellung nach dem „besten Staat“. Denn das ist auch der Ausgangspunkt der „Politik“. Aber in der Beantwortung scheiden sie sich völlig und grundsätzlich. Aristoteles entfernt sich in seinen Begriffsbestimmungen niemals von der Wirklichkeit, weil er sie stets auf induktivem Wege sucht.

[1]) Mon. I, 2: Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus Principatus et super omnes in Tempore vel in iis et super iis quae tempore mensurantur.

[2]) Arist. Ethica Nicom. (Ausgabe Teubner) 1098 a 17.

Er lehnt es nicht ohne Ironie ab, wie Plato aus bestimmten aprioristischen Werten sich einen Idealstaat zu konstruieren.[1]) Kühl untersucht er auf empirischem Wege alle ihm bekannten bestehenden Staatsformen und prüft sie auf ihre Brauchbarkeit. Und wo er eine bestimmte Staatsform als die geeignetste empfiehlt, entfernt er sich nicht von seinem Prinzip der richtigen Mitte.[2]) Ihm erscheint der Staat als der beste, der eine geeignete Anzahl von freien Bürgern hat, um den Staatszweck zu erreichen. Es dürften nicht zu wenige sein: denn die αὐταρκία, die Selbstbestimmung, die Selbstgenügsamkeit ist für den Staat durchaus notwendig. Es dürfen nicht zu viele sein: damit die Neigungen der Bürger nicht zu stark divergieren und von der Hauptsorge, der Bürgerwohlfahrt, abgelenkt werden. So ist es denn völlig dem Geist des Stagiriten entgegen, die Menschheit als einheitlichen Organismus zu betrachten und für diesen eine Staatsform zu postulieren. Man kann auch hier an Dante augenfällig beobachten, wie langsam aristolatische Denkweise sich im Mittelalter durchsetzte. Schwerer als es dem oberflächlichen Beobachter scheint rang sich der mittelalterliche Geist vom Begriffsrealismus Platos los. Und so auch Dante. Es ist echt platonisch, das Universale „Menschheit" als eine substantielle Realität aufzufassen. Wie alles Einzelne, Empirische nur Abglanz der ewigen Ideen ist, die das eigentlich und wahrhaft Reale darstellen, so auch ist nach Platos Anschauung die Menschheit als Gattung ein realer Begriff. „Getreu dem logischen Prinzip der Ideenlehre ist das im ethischen Sinn wahrhaft Seiende nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit."[3]) Solche Denkweise, sehen wir, ist auch Dante geläufig. Und darüber hinaus wird sein Gedankengang neuplatonisch. Von Kapitel 8—13 im ersten Buche der Monarchia konstruiert er einen einzigen Syllogismus, dessen Obersatz er in Kapitel 8 voranstellt: Illud omne bene se habet et optime, quod se habet secundum intentionem primi agentis,

---

[1]) So besonders Politik II, 2 u. 3, wo er gegen Plato polemisiert.

[2]) Polit. IV, 4: wo das richtige „Maß der Größe" für den Staat untersucht wird.

[3]) cf. Windelband: Geschichte der Philosophie, Tübingen, 4. Aufl., p. 103.

qui Deus est . . . De intentione Dei est, ut omne in tantum Divinam similitudinem repraesentet, in quantum propria natura recipere potest. So wird hier aus dem Wesen Gottes ein bestimmtes Formalprinzip der Menschheit, die Einheit, konstruiert. Es ist im ersten Teil dieser Studie gezeigt worden, daß dies durchaus neuplatonisch gedacht ist. In diesen platonischen und neuplatonischen Deduktionen wurzeln denn auch die Schwächen der Danteschen Beweisführung und die für uns befremdlichen Gedanken. Andrerseits aber wird so die Monarchia, was meines Erachtens in der Dantelitteratur noch nicht genug hervorgehoben ist, ein Beispiel für den philosophischen Synkretismus der Dante schen Epoche.

So die begriffliche Notwendigkeit der Weltmonarchie. Von da aus geht Dante weiter zur Darlegung ihrer kulturellen Notwendigkeit. Die Weltmonarchie allein ist ihm Gewähr für die höchsten sozialen Güter, das Recht, die Freiheit und den Frieden. Kulturideale, deren Sternenglanz seit Dantes Zeit nicht verblichen sind.

Das Recht[1]) ist für den großen Florentiner nicht nur Vorbedingung jeder menschlichen Societät und Fundamentum regnorum, sondern es ist ihm mehr: ein objektiver Wert und darum ein Zweck des Staates. „Jeder, der das Wohl des Staates beabsichtigt, beabsichtigt den Zweck des Rechts“ . . . „Das Recht ist ein reales und persönliches Verhältnis des Menschen zum Menschen, dessen Bewahrung die Gesellschaft bewahrt, dessen Korruption sie korrumpiert.“ So wird das Recht als Voraussetzung und Zweck des Staates definiert, Anschauungen, die heute in unser Kulturbewußtsein übergegangen sind. Zum objektiven Wert aber wird das Recht dadursh, daß sein Ausdruck das Gesetz ist. Damit wurzelt es in der lex aeterna Dei und ist Ausdruck dieser lex aeterna. Wird also durch die menschliche Gemeinschaft Recht und Gesetzerfüllung erstrebt, so ist das die Realisierung ewiger Gottesgedanken. Das ist eine Auffassung, über die unsere christlichen Staatstheorien nicht hinausgekommen sind. Wenn Dante aber das Recht am höchsten gesichert glaubt in der Weltmonarchie, so ist er doch einsichtig genug, die Ausgestaltung der Ge-

1) cf. Kelsen a. a. O., pag. 42 f.

setze den einzelnen Staaten zu überlassen je nach der Eigenart der Bürger, wobei dann klimatische und Bodenverhältnisse ihren bestimmenden Einfluß haben. Nur die obersten Rechtsprinzipien, die auf der Natur des Menschen basieren und darum allgemeiner, oder wie Dante sagt spekulativer Art sind, will unser Dichter in die Kompetenz des Weltmonarchen stellen. Damit zeigt er zugleich, wie er sich das Rechtsverhältnis des Imperators zu den Nationalstaaten denkt. In seiner Vorstellung vom Weltimperium hat der Nationalstaat durchaus seinen Platz, seine Berechtigung und seine Anrechte. Er war nicht so töricht und naiv, beweisen zu wollen, daß Frankreich oder Kastilien im Weltimperium sozusagen absorbiert werden sollten. Gewiß stand der Begriff des Nationalstaates nicht so scharf umrissen vor ihm wie uns. Aber er erkannte doch, daß die Eigenart der Völker auch die Eigenart der Verfassung bedinge. Der Weltimperator ist ihm hier nur oberste Appellationsinstanz und oberstes Schiedsrichteramt, das die obersten Rechtsprinzipien konstatiert und bei Differenzen der Nationalstaaten sein Schiedsrichteramt ausübt. Will man die moderne Formel dafür suchen, so kann man an eine oberste Instanz des Völkerrechts oder an eine Friedenskonferenz denken. Eine Utopie vielleicht. Und in der Zeit, da die Monarchia verfaßt wurde, ein Poetentraum. Aber immerhin ein Traum, der auch heute noch von ernsten Männern geträumt wird.[1])

Das zweite der Kulturgüter, das Dante im Weltimperium realisiert sehen will, ist der Friede. Recht und Friede bedingen einander. Denn die Verwirklichung des Rechts, nämlich die Ordnung, fst Voraussetzung des Friedens. Die Idee des Weltfriedens ist alt, vielleicht so alt wie die Menschheit, vielleicht aber ist dieser Weltfriede, dieser Völkerfrühling nie so glühend ersehnt worden wie von dem leidenschaftlichen Dichtergemüt des großen Verbannten. Er, der aus innerer Unrast und Leidenschaft mit aller Energie seines Wesens die große stolze innere Ruhe suchte, der sie suchte, wie er es in seiner Commedia uns gesteht, mit Sehnsucht „auf der Wanderschaft von Welt zu Welt"; der seine Vater-

[1]) Hierauf weist Finke hin in „Dante als Historiker". Histor. Ztschr. 104, p. 486.

stadt von Parteihader und Kampf erfüllt sah; der sein Vaterland von Haß, Städterivalität und Parteiungen zerfleischt erblickte, der in der europäischen Politik, wie sie gipfelte in dem Raffinement französischer Eroberungssucht, nur den nacktesten Egoismus sah und Macht statt Recht realisiert erblickte, er erkannte in dem großen Frieden die einzige Rettung der Völker aus Barbarei zur Kultur. Denn nur im Frieden gedeiht, was ihm das Leben wertvoll und lebenswert machte, die Pflege der geistigen Güter, die freie und frohe Entfaltung aller lebendigen Kräfte, die civiltà, die Kultur. Damit, ist gesagt worden, hat Dante zum ersten Male den Begriff des Kulturstaates im modernen Sinne geprägt; so zwar, daß er damit den Staatszweck als einen Pflichtenkreis auffaßte, dem Staat eine Aufgabe und Verantwortung vindizierte. Daß er dies getan, geht aus allen seinen Werken hervor; daß er es aber zuerst getan haben soll, ist durchaus unrichtig. Gedanken solcher Art waren denn doch schon längst in das Kulturbewußtsein des Mittelalters übergegangen. Daß ein geordnetes und geschlossenes Staatswesen der beste Boden ist für die Pflege geistiger Kulturgüter, wie hätte das einem Menschen um das Jahr 1300 fremd sein sollen? Jeder kannte schon, wie die festgefügtesten und geschlossensten Staaten, vorab Frankreich, und dann Sizilien und Kastilien und England auch die blühendsten Kulturstaaten waren. Und jeder sah und konnte es schon im 13. Jahrhundert sehen, daß die einsichtsvollsten und weitblickendsten Fürsten auch Hüter und Pfleger geistiger Güter waren. Das waren ein Friedrich II. und Ludwig IX. von Frankreich gewesen, das waren am Anfang des 14. Jahrhunderts ein Robert von Neapel, Friedrich von Sizilien, um nur einige zu nennen. Solche Erkenntnisse lagen vor aller Augen. Und schon vor Dante hat der große Aegidius Colonna in seinem Büchlein de regimine principum das Kulturideal des Staates gezeichnet. Auch nach seiner Auffassung ist es Pflicht des Königs, das Volk zu fördern mit allen Mitteln und ihm die wissenschaftlichen, ethischen und auch materiellen Güter zu sichern.[1]) „Debet rex sollicitari, ut in suo regno vigeat

[1]) cf. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen. Stuttgart 1903, p. 110.

studium litterarum et ut ibi sint multi sapientes et industres.“ Und schon vor Aegidius Colonna hatte Thomas von Aquin solche Auffassung vertreten, wie man überhaupt von der Staatsidee des Aquinaten gar nicht hoch genug denken kann. „Nicht nur die Sicherung der materiellen Güter“, so hat Bäumker des großen Philosophen Gedanken zusammengefaßt[1]), „ist des Staates Aufgabe, sondern zugleich die Pflege der natürlichen intellektuellen und ethischen Güter, die wir als Kulturgüter bezeichnen, und die Thomas unter dem Namen der intellektuellen und moralischen Tugenden zusammenfaßt. Zur Erhaltung des Wohlstandes und der Kultur aber ist der Friede nötig, der auf der Sicherung des Staates gegen äußere Feinde und auf der geordneten Rechtspflege im Innern beruht. Friede, Wohlfahrt und Bürgertugend bewahren und das Gemeinwohl vermitteln und verwirklichen, ist darum Aufgabe des Staates.“ Über solche Auffassung ist Dante mit nichten hinausgekommen, wie er sie auch nicht als erster ausgesprochen hat. Nur daß er im Weltimperium die sicherste Gewähr für Frieden und Kulturentwicklung sah; und daß er in poetischen Farben so begeistert wie kaum einer der Hofpoeten des Augustus die Friedensepoche dieses Kaisers als Ideal gepriesen hat; und daß er in noch glühenderen Farben seinen Kaiser, seinen Idealkaiser Heinrich VII. als Friedenskaiser malt; und daß er mit Poetensehnsucht und der Stimmung eines Mystikers den Völkerfrühling ersehnt unter dem ersehnten Veltro, dem großen Friedensfürsten. Solcher Dichtertraum zeigt uns des Florentiners große Seele, denn „alles Ersehnte“, hat er selbst gesagt, „mißt sich in seinem Wert nach der Vollkommenheit dessen, der es begehrt.“ [2])

Und endlich die Freiheit, das dritte der sozialen Kulturgüter Dantes! Er hatte das Ideal der Freiheit gleichsam wie die Luft, die Atmosphäre seiner Vaterstadt eingeatmet. Für die Unabhängigkeit und Freiheit von Florenz gegenüber der päpstlichen Machtpolitik und der französischen Raubpolitik war er zum Verbannten geworden. Und in den Jahren seiner Verbannung, als er den Convito schrieb,

[1]) Kultur der Gegenwart I, V, p. 355.
[2]) Conv. I, 13.

war für ihn die Freiheit ein persönliches Ideal. Das berühmte stolze Wort, das er auf sich prägte, parte da sè zu sein, Partei für sich allein, zeigt sein innerstes Bedürfnis, sich die Freiheit der Überzeugung zu wahren. Eine Stimmung, wie sie in ebenso forcierter Art im Convito durchbricht bei Erörterung über den Begriff des Adels.[1]) Jetzt aber, da er die Monarchia schrieb, hatte sich ihm der Inbegriff der Freiheit gewandelt zum sozialen Ideal der bürgerlichen Freiheit.[2])

Wie mir scheint, ist der Gedankeninhalt des Kapitels 12 der Monarchia, wo Dante von dieser Freiheit spricht, nicht in allweg gleich verstanden worden. Kraus nennt des Philosophen Gedankengang hier „nicht ganz einfach". Das macht, weil seine Erörterung hier eine sehr knappe und nicht ganz lückenlose Exzerption der aristotelischen Gedanken darüber in der „Politik" ist.

Da Aristoteles in diesem Punkt einen tiefgehenden Einfluß auf die staatstheoretischen Begriffe des Mittelalters ausgeübt hat, so mag die Theorie der bürgerlichen Freiheit bei dem Stagiriten und Dante hier kurz fixiert werden.[3]) Im 1. Kapitel des 3. Buches der Politik definiert Aristoteles so: „Es ergibt sich demnach, was ein freier Bürger ist. Ich nenne den, welcher das Recht hat, an der beratenden oder richtenden Staatstätigkeit teilzunehmen, einen Bürger dieses Staates." „Der Bürger ist an nichts mehr erkennbar als an seiner Teilnahme bei der Rechtsprechung und bei den Ämtern. Die Verfassung ihrerseits besteht in einer gewissen Ordnung in bezug auf die Bürger des Staates." „Das Wohl der Gemeinschaft ist die Aufgabe aller, und diese Gemeinschaft liegt in der Verfassung und Regierung." Nach Aristoteles also ist der Zweck der Gemeinschaft das bonum commune, die Gesetze der Verfassung dienen diesem bonum commune, und die Bürger selbst setzen in freier Selbstbestimmung fest, welche Gesetze nach ihrem Urteil dem Gemeinwohl förderlich sind. Die Autorität im Staate

---

[1]) cf. Conv. IV, 1, IV, 3, IV, 8.
[2]) cf. hierüber Kelsen, a. a. O.. pag 60ff.
[3]) Ausführlich handelt Aristoteles über die Rechte des freien Bürgertums Pol. III, 1—6, wo diese Leitsätze den Kern der Ausführung bilden. Über die Staatsämter, die beratenden und richterlichen Körperschaften. Pol. VI, 14—16.

dient der Gesetzespromulgierung, durch die die Gesetze verpflichtende Kraft erhalten, und der Gesetzeshandhabung. Die Autorität ist demnach der Gesetze wegen und des bonum commune wegen da. Dienen also im Staat die Gesetze der Willkür und dem Egoismus eines Einzelnen, so ist das freie Urteil der Bürger, die Selbstbestimmung der Staatsangehörigen ausgeschaltet. Für eine solche Gemeinschaft, die entweder Tyrannis, oder Oligarchie oder Demokratie ist, hat der Begriff des wahren Staates keine Geltung. Sie sind verfehlte Staatsformen. Sie erfüllen nicht den Staatszweck, sondern dienen der Willkür des Einzelnen, dem Egoismus einer Clique oder der Leidenschaft des urteilslosen Pöbels.[1])

Diese Gedanken sind von den mittelalterlichen Staatstheoretikern übernommen worden, vor allem von Thomas von Aquin[2]), der im ersten Buch seines fragmentarischen De regimine principum genau Aristoteles folgt. Auch für ihn liegt der Staatszweck nicht im bonum privatum regentis, sondern im bonum commune. Und dann fährt Thomas fort: „Alius est finis conveniens multitudini liberorum et servorum. Nam liber est, qui sui causa est, servus autem, qui id quod est, alterius est . . . Erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimina ordinetur, erit regimen injustum et perversum.“ Justa regimina sind für ihn regnum und aristocratia, genau im Sinne des Stagiriten, und er gibt dem regnum den Vorzug. Also auch hier bedingt die Freiheit der Bürger die richtige Staatsform, die Freiheit ist Voraussetzung der Staatswohlfahrt.

An diese Gedanken schließt sich Dante an.[3]) Die Willensfreiheit besteht nach ihm darin, daß das Begehren von dem Urteil bestimmt wird. So beim Einzelnen. Die Freiheit des Staatsbürgers dem analog darin, daß der Wille der Gesamtheit von dem freien Urteil der Gesamtheit be-

---

[1]) Über Demokratie und Oligarchie Pol. VIII, 1–8. Königtum und Tyrannis VIII, 10—12.

[2]) De regimine principum (Ausgabe Avignon 1853) lib. II cap. I.

[3]) besonders Mon. cap. 12.

stimmt wird. Nun geht aber der Gesamtwille der Bürger naturgemäß auf das Wohl aller. Denn wie der Wille des Einzelnen notwendig auf das persönliche Glück gerichtet ist, so der Wille der Gesamtheit auf das allgemeine Glück, auf das bonum commune. Um dies zu erreichen, sind die Gesetze da. Werden diese vom Urteil der Gesamtheit bestimmt, so resultiert daraus die politische Freiheit der Bürger. Die Autoritäten sind in diesem Falle ministri der Gesetze. Das bonum commune ist der terminus, die Gesetze die via. In solchem Falle sind die Bürger propter se, der Staat propter homines da. „Hujusmodi politiae rectae libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint. Non enim cives propter Consules nec gentes propter regem, sed e converso consules propter cives et Rex propter gentem . . . Consul sive Rex respectu viae sunt domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri.“ [1]) So wird Freiheit eines der höchsten sozialen Güter, eines der höchsten Kulturideale; denn nur bei freier Selbstbestimmung der Bürger ist die Erreichung des Staatszwecks möglich. Nur wo der Fürst sich als Diener der Gesamtheit fühlt, nur wo die Gesamtheit sich für ihr Wohl und Wehe verantwortlich fühlt, sind die Bedingungen gegeben für der Menschheit wahre Wohlfahrt. Aus solchem Empfinden heraus wird darum auch das Ideal des Weltimperators gezeichnet. Er soll sich als Diener aller, der Menschheit fühlen, damit alle sich als Freie fühlen. Er soll Recht, Frieden und Freiheit wahren, um so als erster Diener der Gesamtheit ihr Wohl zu verbürgen.

Als Dante solche Ideen aussprach, war er nicht originell, wie wir gesehen haben. Aber er wiederholte sie doch mit einer Wucht und Wärme, die seinen Worten Nachdruck gab. Und als er das tat, begannen schon die mittelalterlichen Institutionen eine Umbildung durchzumachen. Territorialstaat, Landeshoheit, absolutes Herrschertum: das waren die Etappen dieser Umbildung. Und in der Zeit der Renaissance ist Dantes Staats- und Fürstenideal langsam begraben worden. Und am Ende der Renaissance hat ein anderer Staatsteoretiker das Staats- und Fürstenideal seiner Zeit gezeichnet: Macchiavelli. Zwischen ihm und Dante

[1]) a. a. O.

liegt eine Welt. Hettinger[1]) hat mit der ihm eignen Wärme diese ungeheure Distance fixiert: „Dantes Politik ist gebaut auf das Recht, der Kaiser, der das Recht ausübt, ist also dadurch Organ Gottes. Macchiavellis Fürst kennt das Recht nur, insoweit es seinen Plänen dient und Erfolg verspricht, und er hat die Politik jeden sittlichen Gehaltes entleert. Dantes hoher Geistesflug deutet die Bahnen an, um den Völkern das Heil zu bringen. Macchiavelli hat die Schlangenwege, welche nicht wenige der Dynasten seiner Zeit gegangen, ins System gebracht und zu rechtfertigen gesucht. Dante fordert Freiheit für die Völker, Macchiavelli liefert sie dem Tyrannen aus.“ Und leider, meint Hettinger, „Dantes Ideen blieben resultatlos, sie waren der schöne Traum einer edlen, hochstrebenden Seele, wie Platos Staat. Macchiavellis Maximen dagegen, von den Mächten der Leidenschaft getragen und aus dem Geiste der Zeit heraus gesprochen, drangen in weite Kreise und korrumpierten Fürsten und Völker.“ Wohl wahr. Und doch haben jene Ideen des Aristoteles, Thomas, Dante sich als lebendige Kräfte erwiesen, die die Zeiten überdauert haben und uns heute geläufig und selbstverständlich sind. Noch in der Zeit des krassesten Absolutismus sind dieselben Gedanken über Herrscheramt und Herrscherpflicht im Danteschen Geist von Friedrich dem Großen aufgenommen werden: „Die Gerechtigkeit also, dürfte man sagen, muß der hauptsächlichste Gegenstand der Aufmerksamkeit für einen Fürsten sein. Er leitet das Wohl der Völker und muß es jedem andern Interesse vorziehen. Was wird demnach aus jenen Vorstellungen von Selbstsucht, Größe, Ehrgeiz, Despotismus? Es stellt sich heraus, daß der Souverain, weit entfernt der absolute Herr der Völker zu sein, welche unter seiner Herrschaft stehen, vielmehr eigentlich nur ihr oberster Diener ist, und daß er das Werkzeug ihres Glückes sein muß, wie die Völker das seines Ruhmes sind.“ [2])

3. Von dem Werte solcher Kulturideale erfüllt, unternimmt es Dante, den Sinn der Geschichte zu deuten. Recht,

[1]) Hettinger: Die göttliche Komödie des Dante Alighieri. Freiburg 1880, p. 529 f.

[2]) Friedrich II., Antimachiavell, Übersetzung von Förster. Berlin 1870.

Freiheit, Friede werden für ihn teleologische Zweckgedanken der geschichtlichen Entwicklung. Und nicht nur dieses. Wie im ersten Teil unserer Untersuchung dargelegt ist, weist Dante dem römischen Volk seine zentrale Stellung in der Geschichte zu, weil es Recht, Freiheit und Friede in seiner Weltpolitik intendierte. Macht und Recht werden die entgegengesetzten Pole in der Geschichte, die Machtpolitik der orientalischen Welteroberer, die den Keim des Untergangs in sich trug, wird der Politik der Römer entgegengestellt, die der Welt den Frieden und die Ordnung gebracht hat. So gesehen, verliert die Geschichtsbetrachtung Dantes, wie sie oben des nähern ausgeführt worden, viel von der Naivität, die ihr auf den ersten Blick anhaftet. Denn wer wollte leugnen, daß Dante hier scharf gesehen: Macht und Recht sind immer noch die konträren treibenden Kräfte in der Politik gewesen. Nur daß wir heute nicht mehr den Optimismus Dantes haben, der an den Sieg des Rechtes über die Macht glaubte.

Diese Kulturideale bestimmen dann aber weiterhin Dantes Wertung der größten historischen Kulturinstitutionen Imperium und Kirche. Nur in der durch Weltimperium und Kirche gemeinten Menschheit können die höchsten sozialen Güter, Recht, Freiheit und Friede realisiert werden; nur in einer auf Recht, Freiheit und Friede basierten Gesellschaft können des Menschen Persönlichkeitswerte verwirklicht werden, weil nur da seine intellektuellen und ethischen Kräfte sich entfalten können. Und nur in der Geeintheit, in Imperium und Kirche, kann darum der Mensch sein natürliches und übernatürliches, sein zeitliches und ewiges Glück erreichen. Denn diese beiden Institutionen sind für Dante nicht nur etwas geschichtlich Gewordenes, sondern notwendige Daseinsformen der Menschheit, nicht nur Tatsachen, sondern lebendige Kräfte, Vermittler des Glückes und des Segens. In ihrer Geschichte konzentriert sich für Dante die Weltgeschichte. Aber in der ganzen Zeit seines Lebens sah er dieses Glück und diesen Segen nicht durch Imperium und Kirche verwirklicht. Und er litt schwer daran. Denn in solchen Zeiten ist es ein schweres Schicksal, ein Künstler zu sein, der seiner Zeit Leiden, Wunden und Sehnsucht zu seinen eigenen macht. So kam er dazu, den Gründen nachzugehen, warum Recht, Friede

und Freiheit seiner Zeit fehlten. Und er fand diese Gründe darin, daß das Verhältnis von Kirche und Staat nicht das ideale sei, weil sie beide, statt sich zu ergänzen, sich hemmten. Er unternahm es in der Monarchia, die Souveränität beider festzusetzen, ihre Machtsphäre zu begrenzen und abzustecken. Auch dieser Gedankengang Dantes ist oft genug referiert worden, und es genügt, die Hauptgedanken herauszuschälen, um den Kern der Danteschen Fragestellung zu finden.

Imperium und Kirche sind nach Dantes Auffassung die realen Erscheinungen von Natur und Übernatur.[1]) Auf dieser Auffassung basiert die Vorstellung, die er von ihrer Aufgabe und ihrem Pflichtenkreis hat, auf ihr auch die verschiedene Begründung beider. Das Imperium, diese der Menschheit natürliche Einheitsform, fußt in allweg daher auf dem Naturrecht. Es ist vor der Kirche dagewesen und kann also nicht von ihr geschaffen sein. Vielmehr hat es seine Begründung in der Natur des Menschen, insofern der Mensch eine doppelte Bestimmung hat, eine zeitliche und eine ewige. Das zeitliche Glück, die beatitudo mortalis, besteht in der Auswirkung und Betätigung der geistigen und ethischen Kräfte, wenn diese Kräfte das richtige Ziel erstreben. Dieses Ziel muß die Philosophie ihm zeigen, „das Licht auf dem Wege dieses so kurzen Lebens.“ Weil aber die Menschen infolge ihrer verderbten Natur nur zu leicht vom richtigen Wege abirren, muß das Menschengeschlecht einen Leiter haben, der nach philosophischen Maximen regiert, durch seine Gesetze das Recht, den Frieden und die Freiheit sichert und so den Menschen das irdische, natürliche Glück verbürgt. So ist das Kaisertum eine naturrechtliche Forderung. Und weil dies, ist es eine göttliche Einrichtung. Quod a natura recipitur, a Deo recipitur. Ist also das Kaisertum etwas Gottgewolltes, so ist auch die kaiserliche Gewalt von Gott, die Souveränität des Imperators beruht auf göttlicher Institution, nicht auf dem consensus omnium, nicht auf der Wahl der Kurfürsten, weil die Gewalt nicht von den Wählern gegeben wird. Sie hängt also auch in keiner Weise vom Papste ab. Weder die Bestätigung der Kaiserwahl noch die Beaufsichtigung

[1]) Bes. Mon. III, cap. 15 u. 16.

seines Herrscheramtes steht dem Papste zu. Die Machtsphäre des Kaisers ist daher auf das Gebiet der natürlichen Bestimmung der Menschen beschränkt, ist aber deshalb auch unabhängig von der Machtsphäre des Papsttums. Dieses ist nicht natürlichen, sondern übernatürlichen Ursprungs. Übernatürlich ist darum auch seine Bestimmung, sein Pflichtenkreis, seine Mittel. Seine Bestimmung und Aufgabe ist die Leitung der Menschheit nach der übernatürlichen Offenbarung durch die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Notwendigkeit der Kirche beruht demnach darauf, daß der Mensch nicht ohne Gnade und Gnadenvermittlung diese göttlichen Tugenden ausüben kann und so der Kirche als der Gnadenvermittlung bedarf. Nicht auf der Natur und dem Recht, sondern auf der Gnadenordnung ist die Kirche aufgebaut. Darum ist das Papstum auch kein Herrscheramt, wie Christus kein Herrscher war, sondern es ist „Paternitas", Väterlichkeit.

So der Unterschied. Aber der Unterschied ist kein trennender. Sondern wie Natur und Übernatur auf einander hingeordnet sind, weil der natürliche Mensch in der Übernatur seine Vollendung findet, so auch Imperium und Kirche, Kaisertum und Papsttum. Nur ist das beiderseitige Verhältnis kein rechtliches, weil eben die Kirche nicht auf das Recht, sondern auf die Gnade aufgebaut ist. Das Verhältnis ruht durchaus auf dem Gebiet der Gefühlswerte. Denn der Papst ist der Vater aller, auch des Kaisers, und sein Amt ist der Idee nach ehrwürdiger. Darum hat der Kaiser den Papst wie ein erstgeborner Sohn zu achten und zu ehren. Und der Papst seinerseits soll dem Werke des Weltkaisers seinen Segen geben, wie ein Vater dem Sohn, „damit er mit dem Licht der philosophischen Lehre umso heller den Weltkreis erleuchte." So glaubt Dante das Verhältnis der beiden Gewalten aus dem Grundverhältnis von Natur und Übernatur lösen zu können. Dieses Verhältnis ist nach seiner Anschauung kein rechtliches, weil die Gnadenordnung und ihre sichtbare Erscheinung, die Kirche, nicht auf dem Recht basiert und daher ein Rechtsverhältnis hier nicht statthaben kann. Ein Vorrang des Papstums ist zwar da, aber es ist ein principatus honoris, nicht juris.

Diese Anschauungen des Verfassers der Monarchia hat der Dichter der Commedia beibehalten. Die bekannten,

mit dem Pathos tiefinnerer Überzeugung ausgesprochenen Grundsätze über die Trennung von Hirtenstab und Schwert, d. h. also von Paternitas des Papstums und Rechtsgewalt des Imperiums, die Ausfälle gegen die Päpste, die ihre Aufgaben in dem Gnadenreich der Kirche versäumen und statt dessen in die Rechtsphäre des Kaisers eingreifen, sind die klassischen Belege dafür. Aber in der Commedia ist das Problem doch noch von einer andern Seite erfaßt und in anderer, wir dürfen sagen harmonischerer Art gelöst. Denn die Commedia ist ja vor allem das Hohelied vom innern Menschen. Und da, in der Welt der Innerlichkeit, in der innern reichen und tiefen Welt der Erkenntnis und der Seelenkraft, da sieht Dante die Kräfte der Natur und die lebendigen Kräfte der Gnade in unzertrennlicher, innerer Bedingtheit. Ein Ineinandergreifen. Ein Vorbereiten und Vollenden. Und hier stellt er nicht mehr die Antithesen, sondern die Synthese dar. Wie er das getan, ist oft genug gesagt. Aber selten genug, warum. Weil er, meine ich, vor allem und in allem Künstler war, und das wird bei der Analyse seiner philosophischen und historischen und staatstheoretischen Ideen nur zu oft vergessen. Der Künstler, der aus seiner Innerlichkeit heraus die poetische Wirklichkeit gestaltet, hat auch für alle Werte und Kräfte und alles Werden und Wachsen in der innern Welt der Seele den hellseherischen Blick, weil er das alles an sich und in sich durchleben muß. Und so haben viele der Danteschen Anschauungen kulturhistorischen Wert, aber das Epos vom innern Menschen, das von Natur zu Gott strebt und durch die Gnade zu Gott geführt wird, hat Ewigkeitswert.

4. Die Gründe, warum die Prinzipien Dantes über die Begründung des Imperiums und der Kirche, ihre Bestimmung und Machtsphäre und endlich über ihr Verhältnis zu einander logisch nicht befriedigen, liegen in der Einseitigkeit der Auffassung von seiten des Dichters. Diese Einseitigkeit, oder wenn man will, Voreingenommenheit muß hier herausgestellt werden, um die Grundsätze Dantes zu erklären.[1])

Dante begründet das Imperium und die Kaisergewalt

[1]) Das Resultat Dantes in Mon. III, 16 ist also keine Inkonsequenz, wie Kelsen a. a. O. p. 116 f. meint, auch keine

einzig und allein vom naturrechtlichen Standpunkt aus. Der Fehler dieser Einseitigkeit lag, wie im besonderen Hettinger betont hat, darin, daß die historische Betrachtungsweise dabei ganz ausgeschaltet wurde. Hettinger hätte hinzufügen können, daß dieser Fehler in allen staatstheoretischen Erörterungen des Mittelalters wiederkehrt. Man unternahm es immer wieder, mit Hilfe von Rechtsprinzipien einen modus vivendi zu suchen. Faßte man aber beide Institutionen als Rechtsinstitutionen auf, so konnte ihr Verhältnis nur durch Rechtstatsachen, nicht durch Rechtsprinzipien, das heißt durch Konkordate, nicht durch deduktive Formeln festgestellt werden; daß dies nicht von Anfang an, also bei der Kaiserkrönung Karls des Großen, geschah, ist die Ursache unheilvollster Verwicklungen geworden. Die „translatio" Leos III. entbehrte jeder rechtlichen Bestimmung und Abgrenzung, ganz abgesehen davon, daß ihre Berechtigung überhaupt problematisch war und von Byzanz her durchaus bestritten wurde. Daß Karl der Große sein Kaisertum nicht als von des Papstes Gnaden ansah, ist wohl klar. Der Akt der Adoratio von seiten Leos, durch die er den Kaiser als Herrn der Respublica Romana und damit als weltlichen Herrn über sich anerkannte, beweist dies ebenso sehr wie die Tatsache, daß Karl seinen Sohn Ludwig ohne Befragung oder Genehmigung des päpstlichen Stuhles krönen ließ. Es lag in der Natur des Verhältnisses, daß beide Mächte zuerst da kollidieren mußten, wo die Rechtssphären an einander stießen, wie es im Kampf Heinrichs IV. mit Gregor geschah, als das germanische Eigenkirchenrecht mit dem römischen Universalrecht in Konflikt kam. Und zugleich zeigt die Beendigung des Investiturstreites, auf welchem Wege die beiden Gewalten überhaupt ihre Machtgrenzen abstecken konnten: auf dem des praktischen Vergleichs, des Konkordats.

Solche Erkenntnis mangelt den libri de lite, die sich seit den Zeiten Gregors bis zu Dantes Zeit mit dem Problem in mehr oder weniger parteilicher Weise beschäftigt haben. Mangelt auch Dante.

---

mittelalterliche Übersetzung des religiösen und dogmatischen Elements, sondern geht auf ein πρῶτον ψεῦδος zurück. Bei der Auffassung Dantes von den beiden Institutionen konnte Dante zu gar keinem andern Resultate kommen.

Dieselbe Ausschaltung des historischen Moments bringt es mit sich, daß Dante die Souveränität, Pflichten und Rechte des Weltimperators sehr vage bestimmt hat und seine Anschauung darüber im Verlauf seines Lebens sehr nüanciert hat. Denn naturrechtlich kann man wohl die Notwendigkeit der Autorität und damit ihre Machtbefugnis, aber nicht die praktischen Grenzen ihrer Amtsgewalt feststellen. Und so ist denn die naturrechtliche Begründung des Imperiums in allen Werken Dantes dieselbe, nicht aber die Kaisergewalt. Im „Convito" wird der Kaiser genannt „der Reiter des menschlichen Willens". Offenbar als Gesetzgeber. Alle Tätigkeiten, meint Dante, in denen der menschliche Wille der Hauptfaktor ist, unterstehen dem Recht, „der geschriebenen Vernunft", und dieses Rechtes Verwalter ist der Kaiser. In den menschlichen Handlungen aber unterscheidet er zwei Arten: Solche „die der Natur unterworfen sind", d. h. also doch wohl aus natürlichen Notwendigkeiten entspringen, und solche, die reine Fertigkeiten sind, „pure arti", die wir wohl aus kulturelle Tätigkeit im weitesten Sinne auffassen. Jene sind unabhängig von der kaiserlichen Gewalt, diese unterstehen ihr. Eine Unterscheidung, die in diesem Zusammenhang völlig unfruchtbar ist. Denn das Recht ist ein sozialer Wert, und darum unterstehen ihm alle Handlungen des Menschen, die sich nach außen kundgeben, also irgend einen Zusammenhang mit der sozialen Ordnung haben. Und wenn Dante die Gesetze über die Ehe, über Dienstboten, Beamte und Soldaten unter des Kaisers Rechtsbefugnis stellt, so ist dadurch weder eine prinzipielle noch praktisch erschöpfende Rechtssphäre konstatiert.

Noch ungeklärter ist die Auffassung über die Kaisergewalt in den sogenannten Kaiserbriefen, jenem document humain, das die Stimmung unsers Dichters und alle Seiten seiner Seele wohl am ursprünglichsen zeigt in einer Periode, da er am tiefsten erregt war und am leidenschaftlichsten seines Vaterlandes Geschick zu dem seinigen machte. Aus dieser Spannung seiner Seele und nur aus ihr können die Exspektorationen über die Kaisergewalt und die Apostrophen an Kaiser Heinrich erklärt werden.

Er begrüßt den Kaiser als den erstehenden Weltreformator, als Heiland der Welt, als das Lamm Gottes,

das die Sünden der Welt hinwegnimmt! Heinrich ist der Bräutigam, der Trost der Welt, der mildreichste, ist für die Menschheit Deus, Augustus und Caesar. Er wird Italien aus den Händen der Frevler befreien, die Bosheit schlagen, seinen Weinberg andern Arbeitern verdingen. Er wird aber den Reuigen der mildeste Richter sein, im Belohnen überreich, im Strafen zurückhaltend. Ganz und gar ist Dante hier in der sittlichen Auffassung des Imperiums befangen, und von einem Naturrecht ist da keine Rede mehr. Noch bedenklicher aber sind in den Kaiserbriefen die fast bombastischen Huldigungen an den Kaiser als den Herrn der Erde. „Ihr", so ruft er den italienischen Fürsten zu, „trinkt aus seinen Quellen, befahret seine Meere, betretet den Sand der Inseln und die Gipfel der Alpen, die sein eigen sind, ihr erfreut euch öffentlicher Ämter und privaten Vermögens nur durch das Gesetz, das sein Gesetz ist, nicht anders. Täuscht euch darum nicht wie Thoren und Träumer und sprecht nicht, „wir haben keinen Herrn." Denn was der Himmel umgrenzt, ist sein Garten und sein See." [1]) Das ist Absolutismus in schlimmster Form, und aus dem Zusammenhang herausgerissen, liest es sich wie Schmeichelei niedriger Gattung. In solchem Sinne ist denn auch auf diese Stelle bezug genommen worden, im besonderen von Gregorovius und Hettinger. „Dante", so urteilt jener, „wurde nicht minder Absolulist, als die justinianischen Rechtslehren es gewesen waren. Er behauptet in vollem Ernst, daß alle Fürsten, Völker und Länder, daß Erde und Meere von Rechtswegen dem einen Kaiser zu eigen seien ... In dem vollkommnen Ideal des weltregierenden Kaisers konnten immerhin die Keime für andere Nerone, Domitianen und Caracalla verborgen sein und in den praktischen Verhältnissen der wirklichen Welt als eine Saat der Despotie aufgehen.[2]) Hettinger stimmt dem zu. Aber ich meine, man muß solche Entgleisungen unseres Dichters doch in den Zusammenhang hineinstellen und dann bedenken, daß Dante, als er diesen Brief schrieb, in gewaltiger Aufregung sich befand. Es handelte sich bei Heinrichs Ankunft um das Schicksal seiner misera Italia, und so benutzte er alle

---

[1]) Ep. V.
[2]) Hettinger a. a. O.

rhetorischen Mittel, um für Heinrich Stimmung zu machen. Und dann handelte es sich doch auch um sein eigenes Schicksal, und noch einmal, zum letzten Mal, winkte ihm die Hoffnung einer ehrenvollen Rückkehr in seine Heimat. Wer seine erschütternden Ausbrüche des Gemütes im Convito und in der Commedia gelesen, die Klage und die Sehnsucht des Verbannten vernommen, wird dem Manne solche Übertreibungen leicht verzeihen, der sonst sein schweres Schicksal stolz, still und einsam durchs Leben geschleppt hat.

Als er seine Sehnsucht begraben hatte und in der Monarchia objektiv-theoretisch dieselben Fragen behandelte, hielt er sich von solchen Entgleisungen frei. Gegenüber dem Convito und den Briefen ist hier die Macht des Imperators beschränkt. Er ist nicht mehr der einzige Gesetzesgeber, sondern nur die Instanz der obersten Rechtsprinzipien. Er ist nicht mehr Besitzer von Land und Meer, sondern er soll im Geiste der justitia distributiva das private Eigentum des Einzelnen schützen, ja er ist als Fürst ohne jede Ländergier und Eroberungssucht und persönlichen Egoismus. In einem Punkt aber hat Dante in der Monarchia die Souveränität des Kaisers hinaufgeschroben. In den Briefen tritt noch deutlich der Gedanke hervor, die Zustimmung des Papstes zur Krönung Heinrichs baldigst erfolgen zu sehen. Von dergleichen ist in der Monarchia nicht mehr die Rede. Mit einer gewissen Schärfe wird hier betont, daß dem Papst ein Bestätigungsrecht der Wahl in keiner Weise zukomme.

Diese prinzipiellen Grundsätze haben sich in der Commedia nicht verändert. Wir sehen aber doch, welche Nüancen die Anschauung Dantes über die kaiserliche Gewalt angenommen hat; sehen aber auch, daß diese Prinzipien sich als durchaus unpraktisch und unzureichend erwiesen bei der genauen rechtlichen Formulierung der kaiserlichen Amtsbefugnis und erst recht in der Formulierung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Dazu kommt, daß auch die Auffassung über das Wesen und die Bestimmung der Kirche von seiten Dantes einseitig war.

Durch Ursprung, Zweck und Leitung ist für ihn die Kirche vom Imperium unterschieden. Hier der Ursprung ein naturnotwendiger also naturrechtlicher; bei der Kirche

ein unmittelbar göttlicher, übernatürlicher. Der Zweck des Imperiums das natürliche Glück der Menschheit; der der Kirche die ewige Beseligung; die Leitung des Staates dominatio, die der Kirche paternitas. Gehört es also zum Wesen der Kirche, das zu vermitteln und zu verwalten, was auf das jenseitige Leben bezug hat, so hat sie mit irdischem Gut, irdischen Staatsbefugnissen, irdischer Herrschaft nichts zu tun. Sie kann also solche Herrschaft weder ausüben noch übertragen, noch die Wahl eines Herrschers bestätigen, da sie ja keine Rechte übertragen kann. Ebenso ist es dem Wesen der Kirche fremd, zeitliches Gut zu besitzen. Sie ist dazu garnicht imstande, und sie wird durch weltliches Besitztum befleckt. Sie kann wohl Verwalterin von zeitlichen Gütern sein zum Besten der pauperes Christi, aber nicht Besitzerin.[1])

Das Papstum ist wesentlich väterliche Leitung, nicht Herrschaft. Als Leitstern der Menschheit zu Gott hin ist es neben dem Imperium das andere „Licht der Welt". Der Idee nach ist es das höchste Amt auf Erden. Der Papst ist in Dantes Augen „der Hohepriester", „der Hirte", „der Statthalter Christi", er ist der „Vater der Väter". Die Ehrfurcht vor diesem Amt verletzt Dante, wie oft betont worden, auch da nicht, wo er gegen die Inhaber des Amtes in schroffster Form polemisiert. Auch an der Lehrautorität der Kirche zweifelt er nicht im mindesten. Ihr „ist das alte und neue Testament übergeben". Es ist gesagt worden, daß Dante die Tradition aus dem kirchlichen Lehrbegriff ausschalte und damit sich protestantischer Auffassung nähere, oder doch, wie Kraus meint, die Tradition stark hinter die hl. Schrift zurückstellt. Beides ist unrichtig. Dante spricht nur dem kanonischen Recht dogmatische Autorität ab: mit Recht.[2]) Die Tradition tst für ihn die Lehrentscheidung der Kirche, wie sie in den Konzilien zum Ausdruck kommt. Und das ist völlig korrekt. Wenn er freilich meint, das alte und neue Testament seien vor der Kirche dagewesen, so ist das unrichtig. Selbstverständlich war die Kirche vor dem neuen Testament da. Ein Irrtum, der mit seiner Orthodoxie nichts zu tun hat. Ebenso rüttelt Dante in

---

[1]) Mon. III, cap. X u. die folgenden.
[2]) Mon. III, 3.

keiner Weise an der Jurisdiktionsgewalt der Kirche in geistlichen Dingen. Bann, Ablaß, Gelübdelösung sind ihm durchaus geläufige Dinge. Solche prinzipielle Überzeugungen Dantes anzuzweifeln, ihn zum Vorläufer der Reformation zu stempeln ist ein Unterfangen der Tendenz, nicht der historischen Wahrheit.

Trotzdem aber ist die Vorstellung Dantes von dem Wesen der Kirche eine voreingenommene, irrige, und dies dadurch, daß er der Kirche den Charakter eines Rechtsinstituts abspricht. Eine societas aber, die nicht auf ein bestimmtes Recht basiert ist, ist etwas rein Spirituelles und darum keine societas im eigentlichen Sinne mehr. Dante steht damit, daß er die Kirche nur als Gnadenanstalt gelten lassen will, unter dem Eindruck der Ideen, wie sie von den Joachimitischen Prophezieen und den Franziskanerspiritualen vertreten wurden. Er will sich zwar nicht in allweg mit diesen identifizieren und spricht sich ausdrücklich gegen ihre falschen Reformideen aus. Aber daß er dem Abt von Floris ein solches Ehrendenkmal gesetzt hat, zeigt doch, daß er sich der Gewalt seiner mystischen Ideen nicht entzogen hat. Und wie Huck nachgewiesen hat,[1]) sind zwischen ihm und Ubertin von Casale, dem feurigen Wortführer der Spiritualen, die deutlichsten Übereinstimmungen. Wenn also Dante auch den Rechtscharakter der Kirche nicht in so schroffer Weise geleugnet hat wie später die Reformatoren, wie heute Sohm und der liberale Protestantismus, so hat er doch deutlich genug die Kirche aus der Sphäre des Rechts gestellt. Alle Rechte und Ansprüche des Imperators hat er zu definieren gesucht, — aber wo käme er je auf Rechte des Papstes zu sprechen? Der hat in seinen Augen nur Pflichten. Er weiß zu sagen, daß die Päpste in des Kaisers Rechte übergegriffen haben; aber daß sie doch auch Rechte zu verteidigen hatten, davon will er nichts wissen. Die Ehrfurcht, die dem Papste geleistet werden soll, das ist all sein „Recht". Aber auf Ehrfurcht, eine so schöne Sache sie ist, läßt sich nicht die Ordnung einer Gesellschaft gründen.

Damit hängt dann zusammen, daß er der Kirche den

---

[1]) Huck, Ubertin von Casale, Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes, Freiburg 1903, bes. p. 8 f. u. 70 ff.

Charakter einer juristischen Persönlichkeit abspricht: sie ist nicht fähig, ihrem Wesen nach, Eigentum zu besitzen. Sie fällt also von ihrem Ideal ab, sobald sie nach Besitz strebt, der immer mit dem Anspruch der Dominatio verbunden ist. Dies geschah nach Dantes Meinung bei der Donatio Constantini, als dadurch die Kirche den Anspruch der Herrschaft über den Occident erhob. Dadurch ist „das Schwert zum Hirtenstab gesellt" und das Licht des Imperators „durch das Licht des Papsttums ausgelöscht". Nun ist statt des alten und neuen Testaments das Dekratalenrecht in der Kirche maßgebend geworden. Gegen dies Dekretalenrecht hat Dante eine scharf ausgesprochene Aversion. Es ist aus eigennützigen Zwecken heraus entstanden, es ist so recht der Ausdruck der Machtansprüche der Kirche. Hier finde ich den Kern des Irrtums Dantes über das Wesen der Kirche. Er hält dafür, daß sie als Gnadenanstalt gegründet worden ist und von ihrer Idee abfiel, als sie den Anspruch einer Rechtsanstalt erhob. Ob Dante erkannt hat, welch ein tiefes und einschneidendes Problem er damit angeschnitten hat? Und ob er jene Linie in der geschichtlichen Entwicklung sah, die von Nicolaus I. über Gregor VII., über Alexander III,, Innocens III. bis zu Innocens IV. und dem Konzil von Lyon führt? Wenn man dies beweisen könnte, dann müßte man Kraus Recht geben, der den großen Florentiner einen Wortführsr des rein religiösen Katholizismus nennt, und Dante hätte dann das Problem der potestas indirecta oder directiva, das bis heute ungelöst in der katholischen Kirche ist und bis heute eine Spannung und Parteinahme hervorruft, in seiner Bedeutung gekannt. Vielleicht hat er es nicht erkannt. Vielleicht hat er es nur geahnt. Aber gezogen hat er die Grenze zwischen Gnadenanstalt und Rechtsanstalt. Und was bei ihm nur eine Linie war, wurde später eine Kluft.

So erkennen wir, warum Dante zu einer uns befriedigenden Formulierung des Verhältnisses von Imperium und Kirche nicht kommen konnte. Der Grund liegt in der Einseitigkeit der Auffassung beider Institute. Obwohl er also innerlich überzeugt war, daß Natur und Übernatur auf einander hingeordnet sind, und obwohl er dies auf dem rein persönlichen, rein innerlichen Gebiet mit künstlerischer Intuition gestaltet hat, — auf dem praktischen ist sein

Resultat zu keinem endgültig befriedigenden Abschluß gelangt.

5. Es bleibt uns übrig, Dantes hier fixierte Anschauungen kulturhistorisch einzuordnen und seine Prinzipien in den historischen Rahmen zu stellen. Die Rechtfertigung des Staates, die Notwendigkeit der Weltmonarchie und das Verhältnis von Kirche und Staat sind die drei Probleme, die in Dantes ausgeführten Grundsätzen enthalten sind. Sie waren seit den Tagen Augustins das ganze Mittelalter hindurch Gegenstand der Erörterung von seiten der Kanonisten, der politischen Polemiker, der Politiker selbst, der Scholastiker, der Reformer.

Als Theorien über die Rechtfertigung des Staates sind von Jellinek [1]) aufgezählt: die religiöse, die Machttheorie, die Rechts- oder Vertragstheorie, die ethische und physische Theorie. Die Macht- und Vertragstheorien sind dem Mittelalter fremd. „Die Vertragslehre des Mittelalters", so Jellinek, „ist nicht Lehre von der primären Schöpfung des Staates, sondern von der Einsetzung des Herrschers im Staat. Nicht der populus, sondern der rex besteht durch Vertrag. Die mittelalterliche Lehre ist daher überwiegend Lehre vom Subjektionsvertrag, der die Verfassung des Staates, nicht den Staat selbst schafft.[2]) Dagegen war die religiöse und ethische Auffassung vom Ursprung des Staates im Mittelalter lange die herrschende. Sie kam ihm von Augustinus her, der die civitas Dei der civitas terrena gegenüberstellt. Gewiß hat Augustinus [3]) den Staat nicht seinem Wesen nach aus der Sünde hergeleitet, er kann sich ganz gut einen Idealstaat denken, aber der geschichtliche Staat hängt doch enge mit der Sünde zusammen. Trotzdem ist er wie diese in den göttlichen Weltenplan eingeordnet, denn alles, was aus der Sünde entspringt, dient nach der neuplatonischen Auffassung Augustins dazu, die Herrlichkeit der Civitas Dei in noch helleres Licht zu setzen. Wie Gierke,[4]) wenn

[1]) Jellinek: „Das Recht des modernen Staates". I. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1905, p. 179—222.

[2]) a. a. O. p. 157.

[3]) cf. Seidel, die Lehre vom Staate beim hl. Augustinus. Diss. Breslau 1910 S. 41 ff.

[4]) Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht III. Berlin 1881, p. 524 ff.

auch nicht ganz richtig, gezeigt hat, zieht sich diese Auffassung durch das ganze Mittelalter,[1]) Dante hingegen steht solchen Gedanken völlig fern, ja oppositionell gegenüber. Denn infolge des Eindringens aristotelischer Denkweise trat eine völlige Umbildung der Staatsideen ein. Es hängt das im letzten Grunde zusammen mit der neuen Fundamentierung der Ethik, wie sie vom Aristotelismus her in die Wissenschaft und das allgemeine Kulturbewußtsein eindrang. Das Mittelalter hatte kein wissenschaftlich auf- und ausgebautes System der Ethik, bis Alexander von Hales als erster die aristotelische Psychologie, das Naturrecht und die Tugendlehre des Stagiriten zur Basis der systematischen Moraltheologie nahm. Die naturrechtliche und psychologisch-ethische Begründung des Staates hat hierin ihren letzten Grund. Der Grundsatz Dantes: quod a natura recipitur, a Deo recipitur, zeigt den scharfen Gegensatz zur augustinischen Doktrin. So ist es dieser neue Gedankenkreis, in dem Dantes Erörterungen und Prinzipien sich bewegen, die naturrechtliche und psychologisch-ethische Rechtfertigung des Staates ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Worte wie dieses berühmte des Aristoteles[2]) haben offenbar auf ihn tief gewirkt: „Wie der Mensch, wenn er im Staat seine Vollendung findet, das beste aller Geschöpfe ist, so ist er, losgelöst von Gesetz und Recht, das allerschlimmste. Denn das gewaffnete Unrecht ist das gefährlichste. Und mit einer Waffenrüstung zu Einsicht und Tugend ist der Mensch geschaffen, kann sie aber leicht zum Gegenteil gebrauchen. Darum ist er denn auch ohne Tugend das wildeste und ruchloseste Geschöpf, schlimmer als alle andern. Die Gerechtigkeit aber, (das Gegenteil solchen Zustandes) ist an den Staat gebunden. Denn das Recht ist die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft, und es bestimmt seine Entscheidung nach dem Begriff der Gerechtigkeit.“ Hier sehen wir das Original zu der Danteschen Kopie, wie sie in der Monarchia gezeichnet ist. In dieser naturrechtlichen Auffassung der menschlichen Gesellschaftsformen steht aber Dante noch in

[1]) vergl. die berühmte Briefstelle Gregors VII. von 1081 an den Bischof von Metz bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstums, Tübingen 1901 II, p. 107.

[2]) Polit. I, 2; 1253a.

einer Periode des Übergangs. Denn schon begann man, das Naturrecht auch auf die Begriffe von dem Wesen und der Bestimmung der Kirche auszudehnen. Schon Aegidius Colonna[1]) tat diesen Schritt. Jede Gewalt ist nach ihm durch die cooperatio humana entstanden. Formaliter ist sie zwar von Gott, materialiter aber wirken die Menschen mit, und zwar durch den Wahlakt. Der Ordo der Gewalt stammt von Gott, die jurisdictio von der Kommunität. Das dehnt nun Aegidius auch auf die päpstliche Autorität aus. „Das vor allem ist bei ihm wichtig, daß das Papsttum unter diesem Gesichtspunkt einer auf dem Grund des Naturrechts und der Volkssouveränität ruhenden Einrichtung betrachtet wird." Darin liegt der Ausgangspunkt zu jenen Konsequenzen hin, wie sie in den konziliaren Ideen, wie sie von Gerson in De auferibilitate papae folgerichtig gezogen sind. Denn auch bei Aegidius kann das Papsttum als solches zwar nicht aufgehoben, wohl aber der jeweilige Inhaber abgesetzt werden oder resignieren.

Die letzten und extremsten Konsequenzen aus solchen Prinzipien zog dann Marsilius von Padua.[2]) In radikaler Weise wird von ihm die Volkssouveränität auf die gesamte kirchliche Ordnung ausgedehnt. Der Defensor pacis bedeutet denn auch die völlige Ausschaltung des Übernatürlichen aus der Kirche. Die Gesamtheit der Gläubigen beruft zu kirchlichen Ämtern, entscheidet in Glaubenssachen, hat die Rechtshandlungen zu verfügen. Die kirchliche Autorität untersteht in allweg dem weltlichen Gesetzgeber. Hier ist der Riß zwischen Natur und Übernatur zur unüberbrückbaren Kluft erweitert. Wie Occam das Individuum Natur und Übernatur trennte, indem er Wissen und Glauben, Wille und Gnade schied, so Marsilius in der Gesellschaftsordnung. Ideen, die zu sehr realen Mächten werden sollten und die Säkularisation der Gesellschaft in der Renaissance einleiteten. Demgegenüber ist Dante der letzte große Interpret der mittelalterlichen Ideale.

Welche historische Stellung endlich nimmt Dante ein mit seinen Grundsätzen über das Verhältnis von Imperium und Kirche?

---

[1]) cf. Scholz a. a. O. p. 56 ff.

[2]) Seine Distance zu Dante bei Riezler, „Die litterarischen Widersacher der Päpste etc." Leipzig 1874, p. 205 ff.

Dem Mittelalter war die Vorstellung der Einheit der Menschheit eine völlig selbstverständliche. Ein Glaube, eine Kirche, ein Reich. Die Menschheit als mikrokosmus muß der Einheit des makrokosmus entsprechen. Denn die Einheit steht in allweg vor der Vielheit und darum muß jede Vielheit auf eine Einheit zurückgeführt werden: omnis multitudo ab uno derivatur — omnis multitudo ad unum reducitur. Das waren allgemein geläufige und gangbare Axiome. Da man sich aber in der Realität zwei Einheiten gegenüber sah, Imperium und Kirche, so blieb hier das ungelöste Residuum. Zu Dantes Zeiten aber war die Streitfrage in ein anderes Stadium getreten. In dem Streit des Papstes Bonifaz VIII. mit Philipp le Bel handelte es sich nicht mehr nur um das Imperium, sondern um die Grenzen der rechtlichen Kompetenz der Staatsgewalt und der Kirche überhaupt. Und in der Zeit des Römerzugs Heinrichs und mehr noch nach seinem Tode handelte es sich um die Frage des Seins und Nichtseins des Imperiums, und von zwei Seiten her wurde die Notwendigkeit und der Segen des Imperiums bestritten, von der antikurial-französischen Polemik und von der Guelfen-Partei in Italien. Demgegenüber wurde in dem päpstlich-französischen Streit von seiten der kurialen Partei die Notwendigkeit des Imperiums nicht bestritten, aber seine rechtliche Unterordnung unter das Papsttum behauptet. Dies ist der historische Hintergrund der Monarchia Dantes. Die Zeit der Abfassung mit Sicherheit festzustellen, ist bis jetzt nicht gelungen, vielmehr divergieren hier die Ansichten der Dante-Forscher sehr stark. Um nur auf die deutsche Dantelitteratur hinzuweisen, so nehmen Boehmer[1]) und Witte[2]) das Ende des 13. Jahrhunderts als Abfassungszeit. Boehmer das Jahr 1298, das letzte Regierungsjahr Adolfs von Nassau, als Albrecht gegen ihn den Krieg eröffnete. Witte will aus innern Gründen in der Monarchia eine Erstlingsschrift des Dichters erkennen. Grauert[3]) in seiner Kritik des Dante-Buches von Kraus[4]) verlegt die Abfassung in die Jahre 1300—1301,

---

[1]) Boehmer, „Über Dantes Monarchie", Halle 1866 p. 24
[2]) Witte, „Danteforschungen" I, p. 80 ff.
[3]) Histor. Jahrb. XX, p. 733 ff.
[4]) Dante, p. 687.

Riezler,[1]) Wegele[2]) und Scartazzini[3]) in die Zeit des Römerzuges Heinrichs VII., Kraus in das Jahr nach 1317, Scheffer-Boichhorst[3]) in die Periode von 1317 — Juni 1320. Der Differenzen genug! Aber sie sind erklärlich, weil uns äußere Quellen für die Abfassungszeit fehlen und sie aus innern Gründen bestimmt werden muß, wobei dann das Resultat zum Teil auf Rechnung des subjektiven Empfindens kommt. In jedem Fall aber kann die nähere Fixierung des Abfassungsjahres nur ein approximatives Ergebnis liefern, das muß bei jeder Stellung von vornherein erklärt werden. Meinerseits bin ich der Ansicht, daß Dante in seiner Monarchia Bezug nimmt auf die Traktate des Aegidius Colonna und des Heinrich von Cremona sowie auf die Bulle Unam sanctam, für die jene Traktate nach Ansicht von Scholz die Unterlage waren, und daß die Abfassung veranlaßt wurde durch die Intriguen und Angriffe der Guelfenpartei auf das Imperium, die nach Heinrichs VII. Tode unter der Führung Roberts von Neapel gegen das Imperium gerichtet wurden.

Die Bezugnahme auf jene Traktate darf angenommen werden, weil in ihnen die Summe der Anschauungen und Argumente enthalten ist, wie sie von jeher von den Vertretern der papalen Oberhoheit vertreten wurden. Fast alle diese Argumente sind von Dante berücksichtigt worden, wie eine Vergleichung mit greifbarer Deutlichkeit zeigt.[4])

Der Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate von Aegidius Colonna ist die vollendetste und konsequenteste Durchführung der papalen Oberhoheit in spiritualibus et temporalibus und des Ursprungs aller weltlichen Macht aus der Kirche und dem Papsttum. Die Hauptgedanken der Schrift sind die: Alle geistliche Macht ist nicht nur an Würde höher als die weltliche, sondern ihr auch zeitlich vorangehend. Der Papst hat also geistliche und weltliche Macht in Händen, hat beide Schwerter,

---

[1]) Riezler, „Die litterar. Widersacher der Päpste." Leipzig, 1874. p. 169.

[2]) Dante, Leben und Werke. Jena 1879, p. 322 f. Scartazzini, Dante-Handbuch, Leipzig, p. 332 f.

[3]) Scheffer-Boichhorst, „Aus Dantes Verbannung", Straßburg 1882, p. 98.

[4]) Für das Folgende Scholz a. a. O. p. 32—129.

das geistliche ad usum, das weltliche ad nutum. Alle Temporalien stehen somit sub dominio et potestate ecclesiae. Es gibt also nichts, was der Kirche nicht schlechthin als Besitz gehört. So ist denn auch der Ursprung der beiden Gewalten nicht gleichwertig: die königliche ist nur durch Vermittlung und die Macht der geistlichen Gewalt eingesetzt. Die translatio des Kaisertums durch den Papst Leo III. zeigt diese Abhängigkeit zur Evidenz. Da nun die Kirche alleinige Eigentümerin alles irdischen Besitzes ist, ist auch die donatio Constantini gar keine Schenkung gewesen, da der Kirche nichts geschenkt werden konnte, weil ihr ja von vornherein alles gehörte.

Die Pflege der Gerechtigkeit, die Handhabung der Gesetze ist Angelegenheit des Papstes. Das weltliche Richteramt ist nur eingesetzt, weil die Ausübung der Blutsgerichtsbarkeit der Kirche nicht ziemt.

Alle Staaten, die sich also ohne das Papsttum gebildet haben, haben sich nicht de jure, sondern durch Gewaltakt gebildet. So auch das römische Reich. Und die Römer, die wohl viel von ihrer Gerechtigkeit redeten, handelten in praxi ganz anders. Daher war das Römerreich kein wirklicher, sondern ein künstlicher, sozusagen ein angemalter, ein Machtgebilde mit der Etiquette des Staates.

Die Danteschen Ausführungen über die Begründung des Staates und der Souveränität desselben nehmen auf diese Grundsätze bezug und zwar in allweg in konträr oppositioneller Weise. Das Kaisertum war schon vor der Kirche und ohne diese da: Mon. III, 13. Die Theorie von den 2 Schwertern ist eine falsche Schriftauslegung und beweist nichts: III, 9. Die Kirche ist überhaupt nicht fähig, Temporalien zu besitzen, höchstens, sie zu verwalten: III, 10. Die Kirche kann daher ihrer Natur nach auch nicht eine weltliche Macht übertragen: III, 7. Moses, auf den Aegidius rekurriert, hat nach Dante den Priestern gerade untersagt, sich um Weltliches zu kümmern. Samuel, der den David krönte, von Aegidius als Beweis angeführt, handelte nach Dante nicht als genereller Stellvertreter, sondern als speziell Beauftragter Gottes in einem aktuellen Fall: III, 6. Die translatio des Kaisertums beweist nichts und hat als Gegenstück in der Geschichte die Absetzung und Einsetzung von Päpsten durch die Kaiser: III, 11. Nicht die Kirche hat

das Eigentumsrecht über die Temporalien, sondern das Imperium. Und daher konnte Konstantin nichts vom Imperium an die Kirche schenken, weil das Imperium dadurch Schaden litt, und weil die Kirche ein solches Gut anzunehmen garnicht fähig war: III, 10. Die Gerichtsbarkeit gehört dem Imperator, nicht dem Papst: IV. 12. Staatenbildungen entstehen durch Naturnotwendigkeit, nicht durch die Kirche: I, 3. So ist auch das römische Imperium de jure, nicht durch Gewalt entstanden: II, 6.

Noch frappanter ist die Bezugnahme Dantes auf die Schrift des Heinrich von Cremona.[1]) Alle Gewalt ist nach ihm in den Händen der Kirche. Denn Christus ist Priester und Herrscher gewesen. Gerade auf Christus den Herrscher und König beziehen sich die Psalmworte 2, 11: „warum toben die Heiden etc.“ Damit sind diejenigen gemeint, die an der plenitudo potestatis des Papstes zweifeln. Die Oberhoheit des Papstes über das Imperium ist durch die translatio dargetan. Erst die Konfirmation des Papstes gibt dem Kaiser Gewalt und Rechtsbefugnis. Alle Gesetze, die vom Kaiser angeordnet werden, unterstehen daher auch der oberen Instanz, dem Papsttum. Konstantin konnte der Kirche nichts schenken, da diese de jure alles besitzt. Wenn nun Christus der staatlichen Gewalt Tribut gezahlt hat und sich durch sie hinrichten ließ, so geschah es aus Demut, nicht aus Anerkennung. Der Kaiser hat durchaus nur so viel Gewalt, als der Papst ihm gibt, wie der Mond das Licht von der Sonne hat. Daß in der Menschheit eine Einheit und ein Oberhaupt sein muß, ist naturnotwendig. Sonst wäre sie ein monstrum biceps. Daher auch das ungenähte Kleid des Herrn ungerissen blieb. Dies Oberhaupt der Menschheit ist nun der Papst und daher das Papsttum naturrechtlich notwendig. Diese Grundsätze werden durch die hl. Canones bestätigt. Diese aber sind vom hl. Geiste diktiert und verlangen rückhaltlose Unterwerfung, wer sie also verachtet, begeht eine Sünde gegen den hl. Geist. Wer glaubt, daß die Kirche die Dekretalen aus eigennützigen Gründen angeordnet habe, ist ein Häretiker.

Dagegen Dante: Er spricht der Kirche die Herrscher-

---

[1]) cf. Scholz a. a. O.

gewalt ab. Ihr Amt ist väterliche Leitung, nicht Herrschaft. Christus war nicht König, unterwarf sich vielmehr mit voller Absicht der weltlichen Gewalt. Die Psalmworte 2, 11 wendet Dante ausdrücklich und in umgekehrter Tendenz zu Heinrich gerade auf die an, die dem Imperium die providentielle Bedeutung absprechen. Der Papst kann den Kaiser weder bestätigen, noch erwählen. Das tut Gott allein. Der Papst kann des Kaisers Gesetzeshandhabung darum auch nicht beaufsichtigen. Nicht daß der Papst Oberhaupt der Menschheit ist, sondern daß es der Kaiser ist, ist naturrechtlich bewiesen. Des Papsttums Entstehung ist eben übernatürlich, die des Imperiums naturrechtlich. Gerade weil die Oberhoheit des Imperators jetzt nicht anerkannt wird, ist die Menschheit ein monstrum biceps und mehr als das, ein vielköpfiges Ungeheuer und das ungenähte Kleid des Herrn darum zerrissen. Sehr scharf wird die Autorität der Canones, der Dekretalen, in schroffer Diskussion zurückgewiesen. Den Dekretalisten wird vorgeworfen, daß sie in Philosophie und Theologie Ignoranten seien, ihnen wird egoistische Tendenz unterlegt, und mit überlegener Ironie und mit ausdrücklicher Anführung der Glaubensquellen (hl. Schrift und Konzilien der Kirche) wird die Meinung abgetan, daß die Dekretalen vom hl. Geist diktiert seien und Autorität und Unterwerfung beanspruchen könnten.

Was endlich die Bulle Unam sanctam anlangt, so ist bereits von Tosti, wie Kraus[1]) erwähnt, und auch von Grauert nachgewiesen, daß Dante auf sie rekurriert. Diese Ansicht dürfte jetzt wohl die allgemeine sein. So dürfte es als wahrscheinlich gelten, daß die kuriale Polemik gegen die Kompetenz der Staatsgewalt in dem weltgeschichtlichen Kampf zwischen Bonifaz und Frankreich Dante mitbestimmt hat zu seiner öffentlichen Stellungnahme. Denn es ist nicht anzunehmen, daß Dante jene Traktate nicht gekannt habe, da sie zu Dantes Zeit im Mittelpunkt der Diskussionen standen. Zumal an der Universität Bologna, wo Dante als Lernender geweilt hat, wird über sie genug disputiert worden sein. Und die Schrift des Aegidius erfreute sich, wie Scholz bemerkt, großer Berühmtheit, die des Heinrich

[1]) Dante p. 694.

von Cremona schnell großer Verbreitung. Daß Dante keine Namen nennt, ist natürlich. Denn erstens kämpfte er hier gegen ein System, nicht so sehr gegen Personen, und er hatte zudem, wie Kraus[1]) hinzufügt, guten Grund, nicht öffentlich und ausdrücklich gegen päpstliche Konstitutionen zu opponieren.

Was aber die aktuelle Veranlassung zur Monarchia angeht, so ist sie vielleicht, wie Kampers[2]) in seinem Werk über Dantes Kaisertraum mit Bestimmtheit behauptet, in der Aktion der Welfen unter Robert von Neapel gegen das Imperium nach Heinrichs VII. Tode zu suchen. Aber auch hier muß eingestanden und vorausgeschickt werden, daß diese Annahme nur approximativen Wert, keine historische Sicherheit beanspruchen kann.

Daß die Monarchia eine ganz bestimmte Adresse hatte, wird wohl nicht geleugnet werden. Daß er gegen ein System Stellung nehmen wollte, ist gezeigt worden. Aber doch versteckt auch gegen bestimmte Personen. Nun waren die Feinde des Imperiums außer jener kurialen Partei vor allem die französischen Polemiker und die italienischen Welfen. Für die französischen Polemiker, deren Standpunkt in den Schriften Quaestio in utramque partem, Quaestio de potestate papae, Rex pacificus, und dem Traktat Johannes von Paris De potestate regia et papali niedergelegt ist, steht die Opposition gegen das Imperium sehr im Hintergrunde. Ihnen kam es darauf an, zu beweisen, daß geistliche und weltliche Gewalt getrennt seien, und auf das Imperium kamen sie nur deshalb zu sprechen, weil Bonifaz VIII. in schroffster Form den Prinzipat des Imperators über die andern Fürsten hervorgehoben hatte. Im Übrigen aber, was galt den Franzosen das deutsche Imperium? Es war ihnen längst eine quantité négligeable geworden. Das starke, festgefügte Frankreich rechnete mit diesem „Reich“ kaum mehr, und der französische König zumal sah auf die kleinen Fürsten, die dort Könige wurden, ihre Wahl durch Wahlkapitulationen erkaufen mußten, von denen der Lützelburger gar sein Vasall war, mit dem vollen Selbstbewußtsein des festgegründeten Erbkönigtums herab. So ist denn auch in den fran-

---

[1]) Dante p. 276.
[2]) Kampers: „Dantes Kaisertraum“, Breslau 1908, p. 5 ff.

zösischen Streitschriften nicht so der Kaiser, sondern vor allem der Papst der Angegriffene.

In ganz anderer Weise richteten die italienischen Welfen ihre Angriffe gegen das Imperium. Ihre Führer waren vorab Florenz und Neapel, die beiden eigentlichen Feinde Heinrichs VII. Gegen sie richtete sich denn auch Dantes flammender Haß. Die ganze furchtbare Leidenschaft, deren diese Natur fähig war, sprüht aus dem Brief an die Florentiner vom 31. März 1311 und aus dem Brief an Heinrich vom 16. April. Hier wird Florenz, das mit Robert bereits seine militärischen Vorbereitungen zur Kriegsaktion getroffen, in furchtbaren Worten gebrandmarkt und zugleich mit greifbarer Deutlichkeit auf Robert hingewiesen. Die Invektiven, die von dieser Seite in Tat und Schrift gegen Heinrich ausgingen, die Bemühungen bei der Kurie, Heinrichs Krönung zu vereiteln, waren Dante bekannt.[1]) Er verfolgte die Machenschaften der Welfen mit stetem Argwohn und fast persönlichem Haß. Es ist doch wohl anzunehmen, daß er auch später auf sie sein wachsames Auge gerichtet hielt und Kunde hatte von der Gesandtschaft Roberts an Clemens V., die die Tendenz hatte, das Kaisertum überhaupt abzuschaffen. Ob er den Inhalt des Briefes gekannt hat, den der „Saggio" von Neapel bei dieser Gelegenheit an den Papst schrieb, kann natürlich so lange nicht bewiesen werden als wir keine objektiven Zeugnisse dafür haben. Aber merkwürdig ist, daß Dante auf die Angriffe gegen das Imperium deutlich bezug nimmt. Worauf Robert zielte, war dies: den Papst zu veranlassen, eine neue Wahl in Deutschland zu verhindern, oder, falls dies nicht möglich, Bestätigung, Weihe und Krönung zu versagen. Dieses Gesuch begründet er mit dem Nachweis, daß das Imperium in seinem Ursprung naturrechtswidrig, in seinem Fortgang der Kirche schädlich, in der letzten Zeit gegen das Papsttum rebellisch und undankbar, für den Frieden der Welt hinderlich, gegen die Fürsten anmaßend gewesen sei. Es sei

[1]) cf. Wagner, „Die Echtheit der 3 Kaiserbriefe Dantes." Dissertation München 1906. p. 32: „Im Einzelnen sind namentlich Ep. VII die Umtriebe der Florentiner in Oberitalien, am päpstlichen Hof und bei König Robert von Neapel anschaulicher und allseitiger dargestellt als selbst bei Villani, dem letzten Historiker seiner Zeit."

ein Ärgernis und Zwietrachtstifter für Frankreich und Sizilien, bringe Italien ein chaotisches Durcheinander statt der Einheit und sei für die ganze Welt ein Ärgernis und ein Schandfleck.[1]) Radikal genug! Dantes Stellungnahme dagegen, besonders die begeisterte Auffassung vom Imperator als dem Friedensfürsten und Hort der Gerechtigkeit, ist oben gezeigt worden. Dante mochte fürchten, daß es sich um Sein und Nichtsein des Imperiums handle. Und fühlte sich berufen und verpflichtet, für das Imperium und seine Notwendigkeit einzutreten.

Gegen diese Auffassung, wie sie von Kampers vertreten wird, hat der italienische Danteforscher Parodi in einer Kritik der Kampers'schen Schrift Einspruch erhoben.[2]) Die Gründe, die Kampers anführt, sind ihm in keiner Weise evident. Das ist nicht zu leugnen. So lange wir, wie gesagt, keine äußeren Belege und objektiven Zeugnisse haben, haben wir auch keine historische Sicherheit über die Abfassungszeit der Monarchia. Und so haben, wie wir hervorgehoben, diese Gründe nur die Wahrscheinlichkeit für sich. Doch darin geht unseres Erachtens Parodi zu weit, die Anschauung von Kampers „pure illusioni" zu nennen. Denn seine Gegengründe sind ebenfalls in keiner Weise evident beweisend. Parodi nimmt Bezug auf seine Vergleichung der 3 Kaiserbriefe mit der Monarchia[3]) und behauptet, daß in diesen schon die Gedanken der Monarchia wesentlich enthalten seien. Vor allem im ersten Brief, denn die beiden andern seien nur eine Illustration dazu. Also, schließt Parodi, hat Dante schon damals die Monarchia beabsichtigt zu schreiben und die brieflich ausgesprochenen Ideen logisch zu konzipieren, wenn es sich auch gerade nicht direkt behaupten lasse, daß die Monarchia in derselben Zeit wie die Briefe geschrieben sei. Ferner sei der Ton gegen den Papst in der Monarchia viel zu zurückhaltend und ruhig, als daß sie in der Zeit der erregten Stimmung Dantes gegen Clemens V. verfaßt sei. Immerhin könne ja die politische Aktion Roberts gegen

---

[1]) cf. Bonaini, Acta Heinrici VII, Bd. 1. Florenz 1877, p. 233—38.

[2]) Bulletino della società dantesca italiana. Bd. XVI (Jahrg. 1909) p. 285 und ff.

[3]) Bulletino N. S. XV, 16.

Heinrich einen mitbestimmenden Einfluß auf die Abfassung der Schrift gehabt haben, aber höchstens auf einige kleine Einzelheiten, die gegen Robert gemünzt seien, sei dieser Einfluß beschränkt, sicher nicht auf die Konzeption der Monarchia, wie sie vor uns liegt. Parodi selbst will die Abfassungszeit eher früher ansetzen, zumal in der Monarchia, wie wiederholt, nichts enthalten sei, was nicht auch schon in dem ersten Brief Dantes zu lesen sei. Demgegenüber ist zu sagen, daß, wie oben gezeigt, die Anschauung Dantes über die Kaisergewalt in der Monarchia denn doch eine wesentlich andere, reifere ist als zur Zeit der Abfassung der Briefe. Sodann, daß nicht behauptet worden ist, daß Roberts Politik auf die Konzeption der ganzen Monarchia bestimmend gewirkt, sondern die Abfassung nur veranlaßt habe. Es ist ja sehr leicht möglich, daß Dante schon zur Zeit des Römerzuges Heinrichs die Abfassung einer derartigen Schrift irgendwie erwogen, die Idee schon mit sich herumgetragen habe. Aber bewiesen kann dies eben von Parodi auch nicht strikte werden. Noch weniger, daß sie damals abgefaßt worden sei. Und bis dahin sind Parodis Gegengründe nicht weniger pure illusioni, als die Gründe von Kampers, die doch wenigstens der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren.

So interessant und historisch wichtig die Frage sein mag, für das Verständnis von Dantes Geisteswelt wird ihre Lösung kaum wesentlich beitragen. Wichtiger ist, daß es Dantes Größe begründet, wie er zur aktuellen Politik und zum tiefsten Problem des Mittelalters Stellung genommen hat. Und daß er es getan, bleibt ein kulturgeschichtliches Dokument: der größte Künstler des Mittelalters legte auf das Grab des Weltimperiums den Totenkranz. Er wußte es nicht. Er war ein zu großer Optimist dazu. Denn die größten und tiefsten Geister sind auch stets die größten Optimisten gewesen.

III. Das Geschichtsbild Dantes.

1. Es ist dargelegt worden, welche Kulturideale Dante sich gebildet hat, und wie er im Bewußtsein ihrer Werte die großen Kulturinstitutionen betrachtet hat. Es bleibt übrig, Dantes Geschichtsbild sich zu vergegenwärtigen, die Art und geistige Technik zu erkennen, wie er die Geschichte gesehen hat. Das Problem, das hier dem Dante-Erklärer entgegentritt ist dies, daß Dante nicht als Historiker geschichtliche Erkenntnisse um ihrer selbst willen gesucht hat, sondern daß ihre Erkenntnisse, die er aus der Geschichte schöpfte, zu Prinzipien und ethischen Werten wurden, anderseits, daß er von einem ganz bestimmten Standpunkt aus die Geschichte sah, und endlich, daß er sie mit philosophischen, künstlerischen und moralisierenden Tendenzen verwertete. Und dieses sowohl, wo er historische Entwicklungen als wo er historische Individuen in seinen Gesichtskreis zieht.

Dante nimmt hier in der Weltliteratur eine durchaus singuläre Stellung ein. Er geht über die künstlerische Gegenständlichkeit, die ideelle Wirklichkeit des Kunstschaffens, weit hinaus. Nicht nur historisch gewordene Persönlichkeiten der Vergangenheit, sondern eine sehr große Anzahl noch lebender oder vor kurzem verstorbener, allgemein bekannter Personen treten uns in der Commedia entgegen, werden sittlich beurteilt, verurteilt, verherrlicht. Das konnte nicht sein ohne subjektive Stellungnahme des Dichters. Dieser Soggetivismo Dantes bildet demnach auch den Kernpunkt des angedeuteten Problems. Nicht als ob er die Geschichte hätte mißbrauchen oder fälschen wollen. Derartiges scheidet von vornherein aus. Dante ist innerlich eine zu wahre Natur, um nicht seine Betrachtungsweise auch völlig rechtfertigen zu können. Aber er stilisiert die Geschichte, er ordnet und stellt ihre Staffage nach ganz bestimmten Gesichtspunkten. Das konnten wir bereits in seiner geschichtsphilosophischen Auffassung der Universalgeschichte sehen. Es kommt ihm nicht entfernt der Gedanke, daß es auch anders gewesen sein könnte. Dabei hält er sich an den überlieferten Stoff, bildet sich aber z. B. in der Monarchia nicht wenig darauf ein, diesen Stoff gerade in der Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Teleologie zu be-

trachten. Ebenso da, wo er die Geschichte in der Beleuchtung bestimmter Kulturideale sah, unter deren zwingender Macht er stand. Und ebenso da, wo er Personen als Manifestationen bestimmter geistiger Werte auffaßt, ob er sie nun vom sittlichen oder künstlerischen Standpunkt beurteilt.

So gestaltet sich die Frage von der subjektiven Seite her. Nun aber kommt hinzu, daß seine Auffassung geschichtlicher Tatsachen wie Personen oft genug von der objektiven Geschichtsforschung überraschend bestätigt wird, daß er hier also geradezu als historische Belegquelle dienen kann, und in andern Fällen wieder sein Urteil in offenbarem Gegensatz zur geschichtlichen Wahrheit und auch zur Auffassung seiner Zeit steht. Dadurch wird das Problem noch schwieriger, aber auch die Problemstellung verengert: ob wir in allen Fällen erkennen können, aus welchen Motiven heraus Dante die Geschichte verwertet, und aus welchen Motiven wir die Art dieser Verwertung erklären können, und wodurch die Beurteilung der Persönlichkeiten und ihre Hineinziehung in das große Menschheitsgedicht erklärlich wird?

Zur Lösung solcher Fragen bedürfte es dreierlei: einer Einsicht in solche Geschichtsquellen, die zum Vergleiche der Danteschen Auffassung dienen könnten, und der feinsten künstlerischen Einfühlung in des Dichters Schaffen und der ausgebreitetsten historischen Kenntnis der Danteschen Epoche. Wir begnügen uns damit, die Verwertung und Bewertung der Geschichte durch Dante aus seinen Werturteilen zu erklären und die Hereinziehung der historischen Persönlichkeiten in seine Commedia und ihre Beurteilung aus künstlerischen und ethischen Tendenzen zu verstehen. Das ist zur Lösung des Problems nicht ausreichend. Aber vielleicht eine Vorarbeit. Wie sieht Dante die historische Entwicklung von jener Zeit her an, zu der seine geschichtsphilosophische Betrachtung ihn geführt, von der Zeit des Augustus und des Welterlösers?

Die Geschichte des Imperiums läßt der Dichter im 6. Gesang des Paradiso von Justinian schildern. „Aus einer knappen, großzügigen, mystisch und symbolisch gefärbten Geschichte des Kaisertums wird von Justinian die universelle, weltliche und religiöse Mission des Imperiums

abgeleitet und dessen rechtliche Natur. Die logische Beweisführung wird in seinem Munde zur mystischen Verherrlichung und zur erhabenen Predigt.“ „Aus dem Traktat hat der Dichter ein rednerisches Glanzstück gemacht, denn hier ist er mit seiner ganzen Seele dabei.“ [1])

Mit voller Absicht legt Dante diese Schilderung Justinian in den Mund. Er betont, daß er der Wiederhersteller des Rechtes ist, der „auf der Urliebe Rat“ hin seine Gesetze gab. So kehrt hier des Dichters Prinzip wieder von dem Imperium als der höchsten Rechtsordnung, von dem Rechtszweck staatlicher Organisationen, von dem Ursprung des Rechtes aus Gott und von dem Kaisertum als dem obersten Hüter des Rechtes.

Justinian folgt dem Fluge des sakrosankten Adlers von Caesars Zeit bis auf die Dantes. Die Zeit des Augustus wird begeistert gepriesen, als es dem Himmel gefiel, „die Welt seiner heitern Weise zuzuführen“. So rekurriert Dante auch hier auf seine geschichtsphilosophische Grundlage des Weltimperiums. Vor allem der große Friede unter Augustus wird gefeiert, und wir erkennen Dantes Maxime von dem Imperium als dem Friedensreich. Tiberius sodann wurde gewürdigt, Mittel der Vorsehung zu werden bei der Erlösung. So kehrt der Gedanke der Monarchia, daß Christus selbst das Imperium als Obrigkeit anerkannt, hier wieder. Titus wird erwähnt als Werkzeug der Gerechtigkeit Gottes an den Juden. Trajan, ein Kaiserideal, „ein Hüter des Rechtes und Verwalter der Milde“, wird durch Papst Gregor d. Gr. aus dem Purgatorio errettet zur Seligkeit. Unter Konstantin jedoch kommt die erste und folgenschwerste Unordnung in die Welt. Zwar im guten Glauben, aber rechtswidrig, überläßt er der Kirche den Occident zum dominium. So werden die Machtsphären der beiden Gewalten vermischt und Schwert und Hirtenstab werden vereint. In leidenschaftlichen Worten, aus denen man des Dichters tiefinnerste Überzeugung heraushört, wird die Tat beklagt und angeklagt. Karls des Großen Name wird sodann von Justinian genannt, und hervorgehoben, daß er der Kirche zu Hilfe kam gegen den „nagenden Zahn der Langobarden.“ Unbewußt hat Dante

[1]) Voßler a. a. O. II, 2. 1180.

damit auf den einzigen Punkt hingewiesen, der das jus facti der translatio begründen kann, indem die Pflichtversäumnis des byzantinischen Kaisers einen andern advocatus ecclesiae notwendig machte. Justinian endigt seine Schilderung des Kaisertums in der Geschichte mit einer scharfen Anklage gegen das französische Königtum und gegen die Parteiungen des Ghibellinentums und Guelfismus, denen längst die hohe Idee des Imperiums zum bloßen Parteigezänk geworden sei. Dantes Stellungnahme gegen den Nationalismus und parteilichen Separatismus, wie er sie in der Monarchia schon formuliert hatte, kehren so auch hier wieder. Im Übrigen werden von den Kaisern die Hohenstaufen, „die schwäbischen Sturmwinde", besonders erwähnt, und des „schicksalreichen Apulien", wo sie ihren Untergang fanden, gedacht. Friedrich Barbarossa, „der gute Kaiser", wird gegen das aufsässige Mailand ausgespielt. Friedrich I., im Convito „der große Logiker und Gelehrte", im „De vulgari Eloquentia" mit seinem Sohne Manfred wegen seiner Förderung künstlerischer Kultur verherrlicht, wird im Convito der letzte Kaiser genannt, „ungeachtet der Könige Rudolf, Adolf und Albrecht", und hier fällt einmal auf einen Kaiser ein dunklerer Schatten, indem von seinen Streitigkeiten mit dem Papsttum her das Unglück der Gegenwart datiert und der Kaiser wegen Häresie in das Inferno versetzt wird. Furchtbare Anklage erhebt Dante gegen Albrecht, dessen Pflichtversäumnis mit grausem Fluch über sein ganzes Geschlecht bestrafend. Umso höher wird Heinrich VII. erhoben, dessen Bild mit dem Glorienschein der Seligkeit umgeben wird.

Wir erkennen, daß Dantes Prinzipien in dieser Auswahl, und seine Sympathien in dieser Beurteilung durchaus wiederkehren. Wir sehen die eigentümliche Technik der Danteschen Gedankenarbeit. Er retouchiert nicht bewußt das Bild der Geschichte. Aber er rückt es in ein ganz besonderes Licht. Wir hören nichts davon, daß Gregor VII. und Heinrich IV. einen weltgeschichtlichen Kampf auskämpften; daß bei Barbarossa und Alexander III. sich der Kampf wiederholte; und Friedrichs II. Streit mit der Kirche wird mehr bedauert als verurteilt. Man hat die Empfindung, daß Dante diese Ereignisse bewußt verschwiegen hat. Vielleicht wägte sein Geist hier die Schuld

auf beiden Seiten ab und konnte zu keinem einheitlichen Resultat kommen. Und Derartiges umging er. Wo er ein Urteil ausspricht, hat er es stets innerlich vor sich selbst gerechtfertigt. Dazu aber kommt ein anderes. Dante will in der Commedia nicht historische Skizzen geben. Die Auswahl wie die Beurteilung der Kaiser ist von andern Motiven bestimmt. Von geschichtsphilosophischen und kulturellen Prinzipien aus wird der Accent auf bestimmte Persönlichkeiten gelegt: Caesar, der die Einheit des Imperiums schmiedete; Augustus, der das Ideal des Friedensfürsten wird; Tiberius, den Christus als Obrigkeit anerkennt; Justinian, der Vertreter des Rechtsstaates; Karl d. Gr., zum advocatus ecclesiae berufen. Sie sind Verkörperungen der Ideen, die wir in der Monarchia philosophisch erörtert fanden. In der Beurteilung werden vor allem Rudolf, Adolf und Albrecht in scharfen Gegensatz zu Heinrich VII. gerückt: jene die Pflichtverletzenden, dieser der Idealkaiser. Solche Antithesen liebt Dante, wie wir auch bei den Päpsten in den schroffen Gegenüberstellungen die Prinzipien des Philosophen kennen lernen.

Dem Historiker sagt eine solche geschichtliche Skizze wenig oder garnichts. Umso interessanter sind solche universale Rückblicke durch die Jahrhunderte dem Kulturhistoriker. Denn so geläufig solche universalhistorische Betrachtungen den Geschichtsschreibern und Chronisten des Mittelalters waren, so fremd sind sie den Philosophen und Künstlern. Diese scharfe Heraushebung gewisser Etappen in der geschichtlichen Entwicklung ist Dantes eigenstes Gut. Wir finden dergleichen geschichtlichen Wirklichkeitssinn mit philosophischen Tendenzen weder in den National-Epen der Franzosen,[1]) noch in den drei großen Epen des deutschen Mittelalters. So überrascht es auch, wie Dante solche Kulturerscheinungen wie Wissenschaft, Sprache, Kunst in einer Entwicklungslinie verfolgt. Schon im Convito ist ihm diese Linie gegenwärtig: Pythagoras, der der Philosophie Namen und Inhalt gab;[2]) die

[1]) Als Vereinigung von Mythos und Geschichte, sind sie rein national und ohne universalistische Tendenzen. cf. Gaston Paris, La littérature française au moyen âge, Paris 1905 pag. 35 u. 36.

[2]) Conv. III, 11.

7 vorsokratischen Weisen, Sokrates selbst; Plato, den die Natur mit Gaben des Geistes und Körpers verschwenderisch ausgestattet hat, Aristoteles, die philosophische Autorität schlechthin, der direkt als Sprachrohr göttlicher Weisheit erklärt wird, Zeno, dessen stoisches Lebensideal korrekt und erschöpfend skizziert wird, Epicur, dessen philosophische Maxime ebenso scharf in ihrer Wesenheit herausgehoben wird,[1]) Cicero, Seneca, Lucan, Boethius als Vertreter der römischen Philosophie, die bedeutenden Namen der arabischen Philosophen,[2]) endlich die gegenwärtige Herrschaft der peripatetischen Schule, alle diese, alles das steht wie ein großer geschichtlicher Auftakt vor Dantes Geist. Es wiederholt sich im Wesentlichen in der Commedia. Ein solches geschichtliches Gefühl bei einem Philosophen und Künstler ist nicht eigentlich mittelalterlich. Hier kündigen sich Züge der Renaissance an. Und doch hatte Dante noch nicht jene weitgehende Toleranz gegen die Antike wie die spätere Renaissance. Man braucht nur an die Zusammenstellung der Sibyllen mit den Propheten in Michelangelos Sixtina zu denken, um zu erkennen, wie weit diese schlechthin historische Anerkennung antiker Kultur von der einseitig ethischen Beurteilung Dantes entfernt ist, der, hier im Widerspruch mit der christlichen Dogmatik, den antiken Philosophen den Himmel verschließt. Es kann des weitern nicht ausgeführt werden, wie Dante die Kunst, die Sprache, die Poesie der provençalischen, sizilianischen, und der Dichterschule des nuovo bel stilo als geschichtliche Erscheinungen empfindet. Soviel ist erkennbar, er ist einer der ersten, die die Kultur in geschichtlichen Phasen zu begreifen beginnen. Und wenn er von der Spache sagt[3]): „Si ergo per eandem gentem sermo variatur (ut dictum est) successive per tempora, nec stare ullo modo potest, necesse est, ut disjunctim abmotimque morantibus varie varietur, ceu varie variantur mores et habitus, qui nec natura nec consortio firmantur, sed humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur“ ... so drückt sich hier ein durchaus objektives Geschichtsgefühl aus, und es ist nötig, solche Züge hervorzuheben, um

[1]) alle diese Convito IV, 6.
[2]) Conv. II, 14.
[3]) De vulg. Eloqu. I, 9.

Dantes Denkweise nicht einseitig unter eine Formel zu bringen.

Wie Weltmonarchie und weltliche Kultur, so sah Dante auch die Kirche als eine geschichtliche Erscheinung. Und auch hier verbindet sein Geist Gegenwart und Vergangenheit, umspannt er Anfang und das Jetzt.

Das Aussäen des Evangeliums, das soviel Blut gekostet hat, erscheint in seinen Augen als historisches Wunder. Zugleich aber ist jene Zeit für ihn auch die Idealzeit der Kirche. Damals haben die ersten Päpste Petrus, Linus, Cletus, Callistus, Sixtus mit ihrem Blut die Braut Christi geschmückt als wahre Hohepriester des Heiligtums. Aber schon unter Konstantin kam die Verderbnis in die Kirche, „daran die Welt zu Grunde gegangen ist". Aus den folgenden Jahrhunderten wird Agapetus erwähnt, der Justinian auf den Weg des Glaubens geführt, Anastasius, der selbst von diesem Wege abgeirrt, Gregor der Große findet seinen Platz nur als Fürbitter Trajans, Innocens III. wird nur als Bestätiger des Franziskanerordens genannt. In scharfem Gegensatz zu den ersten Martyrerpäpsten werden dann aber die letzten Inhaber des Papsttums mit furchtbaren Anklagen vor das Forum des Danteschen Richterstuhles gefordert. Innocens IV., Alexander IV., Urban IV., Clemens IV., Nicolaus III. leiden im Inferno die Strafe der Simonisten, Nicolaus wird seines Nepotismus wegen besonders gebrandmarkt; Coelestin V. wird als charakterloser Schwächling verdammt. Der furchtbarste Haß des Dichters entlädt sich über Bonifaz VIII. Er ist in seinen Augen unrechtmäßig Papst geworden, Simonist, er mißbraucht die Absolutionsgewalt, ist das Oberhaupt der neuen Pharisäer, vom Fieber des Hochmuts ergriffen, er hat die Kirche voller Blut und Stank gemacht, er wird endlich verächtlich „der von Anagni" betitelt. Nicht geringer sind die Anklagen gegen Clemens V. Er ist der pastor senza legge, Simonist, hat seine Würde vom französischen König erkauft, er ist der Geldgierige, kümmert sich nicht um das hl. Land, er hat den Kaiser Heinrich schmählich getäuscht. Endlich wird der letzte, Johannes XXII., der „Caorsiner", als Blutsauger an der Kirche bezeichnet.

Wiederum sehen wir Dante hier in einer Antithese die geschichtliche Staffage aufbauen. Er stellt die ersten

und die letzten Päpste in grellen Gegensatz. Er liebt es, das noch mit einigen Zügen schärfer zu pointieren: Petrus ist einst abgezehrt und barfüßig in Rom eingezogen — jetzt ist der Papst so wohlgenährt, daß man ihn auf das Maultier heben muß, daß sein Mantel zwei Reittiere bedeckt, und daß man ihn noch rechts und links stützen muß. Einst war die Kirche ein Weinstock, von Petrus gepflanzt, jetzt ist sie ein Dornbusch geworden. Rom, die Ruhestatt der Apostelfürsten, ist eine Kloake. Einst war das Evangelium die Grundlage des christlichen Lebens und der Inhalt der Predigt, jetzt studiert man statt dessen die Dekretalen, daß man ihre Ränder abgegriffen sieht, und den Inhalt der Predigt bilden Schwänke und Geschwätz. Und, fast im Tone eines Evangelium secundum marcam argenti, wird Nicolaus III. mit Bezug auf Clemens V. gefragt: „Sag, wieviel Geld mag wohl Christus einst von Petrus verlangt haben, als er ihm die beiden Schlüssel übergab?"

Der Historiker sieht hier auf den ersten Blick die tendenziöse Färbung, wie in der Auswahl so in der Beurteilung der Personen. Hier wird das Überwiegen des subjektivistischen Elementes in Dantes Darstellung zu dem Problem, das oben näher formuliert worden ist. Solange demnach hier die Frage offen bleibt, inwieweit hier Dante objektiv, inwieweit er rein subjektiv urteilen will, kann der Historiker den Dichter der Commedia nicht als Quelle der Historie betrachten, sondern muß seine Auffassung oder vielmehr seine Darstellung an andern Quellen nachprüfen. Das ist denn auch in verschiedenen Fällen geschehen. Ich verweise auf die Charakteristiken Alexanders IV., durch Tenckhoff,[1]) Nicolaus III. durch Demski,[2]) Bonifaz VIII.[3]) und Clemens V.[4]) durch Finke, Johannes XXII.[5]) durch Felten. Aus Tenckhoffs Studie geht hervor, daß Alexander IV.

[1]) Tenckhoff, Papst Alexander IV. Paderborn 1907.

[2]) R. Sternfeld, Kardinal Johann Gaëtan Orsini (P. Nikolaus III.) Berlin 1905. Demski: Kirchengeschichtliche Studien, VI. B. 1. u. 2. Heft. Papst Nikolaus III. Münster 1903.

[3]) Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII, Münster 1902.

[4]) Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens, Münster 1907. B., 1. Charakteristik Clemens X. p. 97—110.

[5]) Felten, Die Bulle Ne praetereat u. die Rekonziliationsverhandlungen Ludwigs des Bayern. Trier 1885—87.

mit Simonie absolut nicht befleckt ist, und daß der einzige wirkliche Vorwurf, den man ihm machen kann, die Habsucht ist, wie sie in seinem Verhalten gegen Heinrich III. von England sich zeigt. Nicolaus III. ist ebenfalls frei von Simonie, jedoch nicht im gleichen Maße von Nepotismus, wenn auch die Bevorzugung seiner Verwandtschaft nicht zum Schaden der Kirche gewesen ist. Daß das Urteil über Johann XXII. übertrieben scharf ist, ist ebenfalls historisch festgestellt. Bei Bonifaz VIII. und Clemens V. liegt die Frage schwieriger. Jener, mehr durch der Parteien Haß als Gunst in seinem Charakterbild verwirrt, hatte Feinde, deren Haß dem des großen Florentiners nicht nachsteht, und viel schlimmer als die Anklagen z. B. Ubertins von Casale gegen den Papst sind die Danteschen auch nicht. Was Clemens V. angeht, so zeigt Dante eine merkwürdig genaue Kenntnis über diesen Papst. Sowohl Finke wie Haller sind geneigt, Dantes Urteil über den neuen Jason, der sein Amt sich von Philipp erkauft hat, den pastor senza legge, den, der nur schreibt um auszulöschen, „auf einer sehr intimen Kenntnis der Geschichte und Person dieses Papstes beruhend" anzusehen.[1]) Wie denn auch die neueste Forschung Dantes Kenntnis über den erschlichenen „Freibrief" Philipps zur Vernichtung des Templerordens bestätigt hat.

Dadurch ist bis zu einem gewissen Maße Dantes Auffassung nach ihrer objektiven Seite hin reguliert, teils bestätigt, teils widerlegt. Gerade aber diese Bestätigung macht nun das Problem nach der subjektiven Seite hin noch schwieriger. Wenn Dante hier sich so gut unterrichtet zeigt — und er ist es, wie wir sehen werden, in vielen andern Fällen ebenso — können ihm dann nicht mündliche Quellen in den andern Urteilen zu Gebote gestanden haben, die sich der Kenntnis des Historikers entziehen? Und anderseits wieder: wußte er über Bonifaz und Clemens so Genaues, dann konnte ihm doch auch nicht unbekannt sein, daß beide kranke Männer waren, daß das unheimliche, fast dämonische Temperament Bonifaz VIII. zum guten Teil auf sein furchtbares Stein-

[1]) Finke. Dante als Historiker, p. 500. Haller, Papsttum und Kirchenreform. I Berlin 1903 p. 49.

leiden, die Nachgiebigkeit und Haltlosigkeit Clemens V. auf seine körperliche Schwäche, sein Magen- und Darmleiden wenigstens bis zu einem gewissen Grade zurückgeführt werden können.[1]) Damit sind so manche Taten dieser Päpste gewiß nicht erklärt, aber doch menschlich milder zu beurteilen. Warum tat das Dante nicht? Warum ist sein Haß so fanatisch? Und warum urteilt er so hart und verächtlich über den armen Coelestin V., warum schweigt er völlig von dem hl. Benedict XI., warum setzt er nur einen Papst in das Paradiso, und diesen nicht als Papst, sondern als Gelehrten der Kirche? Dem Historiker bleibt hier nur übrig, Auswahl und Beurteilung aus dem Charakter Dantes zu erklären.[2]) Daß er von der Schuld der so hart Angeklagten innerlich überzeugt war, ist doch wohl ohne Zweifel. Daß er wissentlich die geschichtliche Wahrheit gefälscht habe, kann ihm an keiner Stelle der Commedia nachgewiesen werden. Daß er aber diese innere Überzeugung in so harter Weise ausspricht, daß er völlig bewußt und mit der Absicht, sie für die Jahrhunderte zu brandmarken, über sie die Geißel seines Zornes schwingt, das ist doch wohl erklärlich aus der tiefen Enttäuschung des Dichters einerseits, seiner Leidenschaft anderseits. Wir können es begreifen, daß Dante über die Päpste seiner Zeit in tiefer Enttäuschung war. Ihm war der Gedanke der Reform so selbstverständlich, daß er es nicht verstehen konnte, wie die Päpste nicht ihre ganze Persönlichkeit einsetzten für eine umfassende Reformarbeit. Aber Alexander IV. war zu schwach dazu. Nicolaus III. war vor soviel politische Aufgaben gestellt, daß er nicht dazu kam, und sich begnügen mußte, kleinen Mißbräuchen zu steuern. Coelestin V. dankte ab. Unter Bonifaz VIII. folgte eine Aufregung der andern, Kämpfe mit den Colonna, gegen die Spiritualen, Intriguen in Florenz, der Kampf mit Frankreich, alles das getragen von den höchstgespanntesten kurialistischen Ansprüchen, alles das hielt die Welt in Atem. Unter Clemens V.

[1]) Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens I. p. 97.

[2]) Für Nikolaus III. hat Haller (Theol. Litteratur-Ztg. 1906 p. 178) den Grund angegeben, daß dieser Papst in so viele Politik verwickelt war und in die Spaltungen der Minoriten eingriff. Finke (Dante als Historiker p. 500) stimmt dem zu. Das ist möglich. Aber wie kann das bewiesen werden?

„war das Papsttum so wenig angesehen wie nie", und in schmählicher Abhängigkeit, und unter ihm nahmen Expektanzen und Provisionen überhand, unter Johann XXII. noch zu. Dazu war das Geldsammeln dieser beiden Päpste sprichwörtlich. Und nun vergleiche man die Ideale, die Dante sich von der Kirche und ihrer Mission gebildet hatte! Nur von ihnen aus, haben wir gesagt, versteht man ihn und seine Urteile. Er stand unter ihrem Bann. Was er aber am Papsttum sah, widersprach diesen Idealen nur zu sehr. So sammelte sich bei ihm die Enttäuschung mit der Entrüstung an. Lange herumgetragen, brach es umso eruptiver bei ihm hervor. Er entschuldigt nichts mehr, er klagt nur an. So benutzt er die Geschichte zur Apologie seiner Ideale und zur Anklage gegen das Papsttum. Aus dieser Tendenz heraus wählt er die Personen so, daß der Unterschied zwischen der Kirche seiner Zeit und der Urkirche kraß sich zeigt.

Die Maßlosigkeit seiner Anklagen aber, vorab gegen Bonifaz und Clemens V. muß verstanden werden aus der Tiefe seines Hasses. Dante ist nicht der Mann, der sich ein Phantasiebild schafft, seine Feinde gleichsam erst stilisiert, um dann an dies Phantasma zu glauben, gegen dies seinen Haß zu entladen. Seine ganze Denkart ist umgekehrt so, daß er sich stets intellektuell Rechenschaft über sein Urteil ablegt, daß er stets sicheren Boden unter den Füßen haben will und nun im Innersten überzeugt ist, auf das Bewußtsein, völlig im Recht zu sein, seine Urteile und Anklagen bauen zu können. Sobald er aber dieses Bewußtsein hatte, wühlte er sich gleichsam mit der ganzen ungeheuren Leidenschaftlichkeit seines Temperamentes in den Gedanken hinein. Er gehörte zu jenen temperamentvollen Charakteren, die prinzipielle Gegensätze als persönliche empfinden. Was hatte ihm Bonifaz, was Clemens getan? Und doch behandelt er sie wie persönliche Feinde. Ein Zug, den wir bei ihm noch an anderer Stelle kennen lernen werden. So wuchs aus seiner innern Natur heraus sein Haß gegen die Vertreter von Institutionen, an die er die höchsten Ansprüche stellte. Und dieser Haß gellt bei ihm schriller als je bei einem Schriftsteller der Weltlitteratur. Auch Männer wie Aristophanes, Tacitus, Juvenal, und in moderner Zeit unsere beiden größten Klassiker haben mit

ihren Zeitgenossen abgerechnet. Aber was sind ihre Satiren gegen die schneidende Schärfe Dantes, in der ethisches Pathos und tiefer Haß sich zusammenfand. Auch die andern Reformtraktate in Dantes Zeit enthalten furchtbare Anklagen, tief pessimistische Weltbetrachtungen. Das Zeitbild, wie es Alvaro Pelajo[1]) entwirft, ist vielleicht dunkler noch als das Dantes. Aber es fehlt bei ihm und den andern doch die persönliche Note, wie sie bei Dante überall durchklingt und die Leidenschaftlichkeit verstärkt.

Und so dürfen wir unser Urteil dahin zusammenfassen: Dante, an seinen Idealen mit glühender Seele hängend, an sie mit tiefster Überzeugung glaubend und sie als unabweisbare Forderung betrachtend, sieht, tief enttäuscht, in dem Lichte dieser Ideale den Zustand des Papsttums und der Kirche verderbt. Er ist überzeugt, daß die Päpste daran die Hauptschuld tragen. Diese Überzeugung ist ihm gekommen auf Grund von Quellen, die er für durchaus zuverlässig hielt. So glaubte er sich berechtigt, über die Päpste zu Gericht zu sitzen. Da er prinzipielle Gegensätze als persönliche empfindet und von tiefer Leidenschaftlichkeit erfüllt ist, werden seine Anklagen zu maßlosen Invektiven, die den Stempel des Hasses tragen.

So benutzt er die Geschichte und die geschichtliche Auswahl zur Apologie seiner Ideale und zur Formulierung der idealen Forderung. Aber nicht nur in anklagender, negativer Form, sondern auch in positiver. Ihm sind nicht nur nach einem Worte Nietzsches die Mängel die Augen, durch die er seine Ideale sieht. Er zeigt sie auch verkörpert in der Geschichte. Und hier empfinden wir wiederum Dantes geschichtliches Fühlen mehr nach der objektiven Seite hin. Wenn er in der Geschichte der Kirche seit der donatio Constantini den allmählichen Verfall sieht, so geht das bei ihm auf gewisse Prinzipien zurück. Wenn er aber dabei in der Kirche ständig intellektuelle und ethische Kräfte wirksam sieht, die die Idee der Kirche in ihrer Reinheit und Größe darstellen, so leitet ihn damit der eminent historische Gedanke, daß in den großen menschlichen Organisationen die Kräfte und Anlagen der Menschen zur vollen Entfaltung gelangen, so zwar, daß diese Ent-

[1]) cf. Haller, Papsttum und Kirchenreform. p. 84 ff.

faltung und Auswirkung zugleich die Geschichte so der Staaten wie der Kirche darstellt. Ein geschichtlicher Begriff, der erst in der neueren Geschichtsbetrachtung heimisch geworden ist und den der bloß politischen Geschichte abgelöst hat.

Es gehört mit zu der Größe des Danteschen Genies, daß er diese intellektuellen und moralischen Energieen in der Geschichte zum ersten Mal in geistvollem Zusammenhang und in ihrer Bedeutsamkeit erkannt hat. Das Paradiso, für den oberflächlichen Leser der langweiligste, für den tiefer dringenden der tiefsinnigste und ideenreichste der Gesänge, ist für diese Betrachtung der Platz. Nicht ohne Grund. Wie Dante den tiefsten Kern der christlichen Ethik getroffen hat mit dem Gedanken, daß die Ethik nicht nur in der Abwehr des Bösen, sondern in ihrem eigentlichen Zweck in der Erhöhung der eigenen Persönlichkeit, in der Steigerung des Menschentypus besteht — und das ist der Grundgedanke des Purgatorio — so hat er uns denn auch die Sterne gezeigt, zu denen wir aufschauen sollen, wollen wir der Idee der Kirche gerecht werden.

Er zeigt uns die Vertreter der christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens in seiner höchsten Steigerung, zeigt uns damit auch zugleich die Wege, auf denen er eine Reform der Kirche für möglich hält. In einem wunderbaren Bild läßt er den Trieb zur Erkenntnis christlicher Wahrheiten aus dem Herzen des Gekreuzigten als ein warmer Strom heraufquellen. Das ist groß gedacht: daß die christlichen Wahrheiten zu immer größerer Erkenntnis und Vertiefung aus gottgewollter Notwendigkeit hindrängen. Er sieht dies in der Geschichte bestätigt, sieht diesen Trieb wie eine geschichtliche Linie in der Kirche. Mit den Vorbildern der Weisheit und des Sehertums im alten Bunde, Salomon und Nathan, sieht er im hl. Reigen die Lichter im Paradiso: Augustinus, Orosius, Donatus den Logiker, Chrysostomus, Boethius, Isidor von Sevilla, Rhabanus, Beda, Gratian, Petrus Comestor von Troyes, den Kanzler von Paris, den Seher Joachim von Fiore, Anselm, Richard und Hugo die Victoriner, Petrus Lombardus, Petrus Hispanus, Thomas, Bonaventura, Siger von Brabant.[1]) Sie sind ge-

[1]) Parad. X—XII.

schaart um den hl. Dominicus, den großen Reformer der christlichen Wissenschaft, der in bedeutungsvollen Gegensatz gesetzt wird zu den Dekretalisten, die der Hostiensis als Vertreter darstellt, und zu den geldgierigen Medizinern, als deren Typus Thaddäus, Arzt in Bologna, figuriert.

So die Wissenschaft. Und ebenso sieht Dante die sittliche Reform in der Kirche, auch hier der erste in der Litteratur, als geschichtliche Erscheinung. Er zeigt sie in den drei größten Vertretern Benedictus, Pier Damiani und Francesco d'Assisi. Benedictus beklagt den Zerfall der Orden, Pier Damiani die Zuchtlosigkeit der Weltgeistlichen, Prälaten und Kardinäle, Francesco aber wird als der größte von allen gefeiert in den unsterblichen Terzinen, als der Reformator der Kirche schlechthin, der das Leben Christi in der reinsten Form darstellte, wie es der Dichter als „Idee" und „Form" der Kirche verlangt. Und an ihm wollte wohl Dante sein kirchliches Ideal am deutlichsten zeigen, und nicht umsonst preist er mit höchstem poetischen Schwung des hl. Franciscus heilige Braut, die Armut. Die Besitzlosigkeit und das Streben nach bloß geistigen Gütern wurde damit der Kirche der Gegenwart als Ideal vorgehalten. Unzweifelhaft hat Dante damit das tiefste Wesen des Poverello erfaßt.

Nie mehr vielleicht ist seitdem die innere Reform der Kirche mit so glühender, hoher Liebe zu dem kirchlichen Ideal, mit so tiefem Ernst, so großartigem Pathos und dichterischer Schönheit gepredigt worden. Dante hat damit in der Geschichte der innern Reform der Kirche sich seinen Platz für immer gesichert, wie er selbst diese Geschichte als erster richtig gesehen hat: als notwendige Auswirkung der edelsten, in der Kirche allezeit lebendigen, stillen und doch machtvollen Kräfte. Und in solcher Auffassung erreicht meines Erachtens Dantes historisches Empfinden seine Höhe und größte Vertiefung. Er sah endlich wieder seit Augustinus die Geschichte im dynamischen Sinn, nicht als Complex von Tatsachen und Personen, sondern als den sausenden Webstuhl der Zeit, aus Auswirkung lebendiger Kräfte, wirkender Ideen. Er sah die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft als eine innerlich notwendige, ständig vorwärts treibende Triebkraft. Er sah die sittlichen Ideale

als ständige Forderungen und darum Aufforderungen in den großen Reformern. Solche Auffassung begründet nicht zuletzt die heute noch so lebendige Wirkung wie einst, welche die Commedia auf die Welt der tieferen Naturen ausübt.

Das Geschichtsbild Dantes endigt nicht in der Gegenwart. Es weist in die Zukunft hinein. Zukunftshoffnungen begleiten alle Drohreden und Mahnrufe der grossen Optimisten. In den Zukunftshoffnungen schwelgt seine Fantasie, weil sie hier seine Ideale sich gestalten kann. Sie vereinigen sich vor allem in der erwarteten und ersehnten Gestalt des künftigen Reformators. Eines sittlichen Reformators. Eines Wiederherstellers der Ordnung, der Freiheit, des Friedens, des Rechts. Er wird ein Verächter der Habsucht sein, von aller Ländergier frei, von Tugend, Weisheit, Menschenliebe geziert. Er wird vor allem die Wölfin der Habgier durch die Länder vor sich hertreiben, durch die Städte Italiens, zur Hölle, woher sie stammt. Dann wird viel Volk anderen Sinnes werden, die sozialen Gegensätze werden sich mildern, „der Reiche mit dem Bettler das Lager tauschen". Dann wird der Baum der Menschheit, der vom langen Regen nur noch faule Früchte getragen, wieder grünen; dann wird das Schiff der Menschheit einen anderen Kurs bekommen; dann wird des Himmels günstige Konstellation die glückbringende Wendung der Menschheitsgeschicke verkündigen.[1])

Es wird wohl für immer ein Rätsel bleiben, ob Dante hier ein bloßes Idealbild gezeichnet hat, ob er damit nur den Hoffnungen und Sehnsuchten seiner Zeit Farbe und Gestalt gegeben, oder ob er eine bestimmte lebende Persönlichkeit im Auge hatte. Strikte bewiesen kann letzteres weder von Heinrich VII. noch von Can grande della Scala werden. Die Mehrzahl der Danteforscher neigt zwar der Ansicht zu, daß der Dichter ein Idealbild der Fantasie gestaltet hat. Kampers hat gemeint,[2]) in einer von Finke aufgefundenen Prophetie des 15. Jahrh. das welfische Original zu der Sehnsucht Dantes zu erblicken, indem Dante mit großartiger dichterischer Ironie eine guelfische

---

[1]) Diese Züge finden sich: Inf. I, 102 ff. Purg. XXXII I, 37 ff. Parad. XVII, 76 ff. Parad. XXVII, 142 ff.

[2]) Kampers, Dantes Kaisertraum, pag. 22 f.

Hoffnung ghibellinisch umgestaltet habe. Aber Parodi [1]) hat doch wohl mit Recht dagegen geltend gemacht, daß für die absolute Sicherheit dieser historischen Annahme, wie sie Kampers eruieren will, alle Voraussetzungen fehlen. Die äußeren wie die inneren. Ein näheres Eingehen darauf kann nicht im Rahmen dieser Studie liegen. Umso bedeutungsvoller ist der kulturhistorische Zusammenhang, in den Kampers die Zukunftshoffnungen Dantes gestellt hat, indem er in einer Serie von Untersuchungen nachgewiesen hat, daß hier uralte Hoffnungen der Menschheit wiederkehren und damit die alte Vorstellung von der sittlichen Aufgabe und Idee des Kaisertums, der Weltmonarchie.[2]) Die Entwicklung dieser Menschheitshoffnungen mit der Verquickung der Hoffnung auf eine ethische Renaissance bis auf Dante hin ist von Kampers aufgezeigt worden. Demnach ist in der Menschheit immer lebendig gewesen, was der karolingische Dichter gesungen: Rursus in antiquos mutataque saecula mores. Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi. Nach dem Zerfall des karolingischen Reiches lebten die Hoffnungen auf den grossen Reformator in nationalen Färbungen fort. Im Zeitalter Dantes besonders in den französischen Königstraditionen, wie sie denn auf Karl von Anjou bezogen worden sind, und in Italien bei den Welfen, deren Hoffnung schließlich Robert von Neapel wird. Dante erweiterte sein Ideal, über alles Nationale hinaus denkt er an einen reformatorischen Weltimperator.

Zugleich kam ihm von anderer Seite her die sittliche

---

[1]) Bulletino, B. 16, p. 285 ff. Der sehr ironische Ton Parodis scheint mir jedoch sehr wenig angebracht. Denn wenn auch in der Kampers'schen Auslegung die Prophetie, besonders in der „lupa" derselben, viel Gezwungenes und Hineingelesenes ist, so ist eine Benutzung solcher damals in der Luft hängenden Prophezieen durch Dante immerhin im Reich der Möglichkeit. Parodi treibt den historischen Skepticismus doch wohl etwas weit.

[2]) Kampers: Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Beleuchtung. Histor. Jahrbuch XIX, 3. H. p. 423 ff. Die Sibylle von Tibur und Vergil, ibidem XXIX, 1. und 2. H. „Die deutsche Kaiseridee in Prophezie und Sage". München 1896. „Weltheilandsidee und Renaissance." Intern. Wochenschrift, 4. Jahrg. Nr. 38, p. 1181 ff. „Dante und die Renaissance", ibidem Nr. 42, p. 1307 ff. Endlich „Karl der Große", Mainz 1910, Kap. 1.

Idee seines erwarteten Friedenskaisers und Erneuerers der Menschheit. Burdach[1]) und im Anschluß an ihn auch Kampers haben nachzuweisen gesucht, daß in der Vision Dantes auf der Höhe des irdischen Paradieses sich die merkwürdigsten Anklänge an die antiken Mysterienkulte und orphischen Mystenfeiern finden. Metelda, die mit Proserpina verglichen wird, der wieder grünende Lebensbaum der Menschheit, Lethe und Eunoe, die Wiedergeburt des Einzelnen und der Menschheit durch eine gottgesandte Persönlichkeit, all das seien Pararallelen zu den Formen und Ideen der antiken Mysterien. Solche Gedanken sollen nach Burdach fortgelebt und in Dantes Comedia ihre dichterische Verwendung gefunden haben. Dem Mittelalter sollen sie durch neuplatonische Schriften zugekommen sein und so Dante bekannt gewesen sein.

In diesem Zusammenhang erhält die gesamte Kaiseridee Dantes die Vollendung und endgültige Erklärung.

Dante sieht in seinem Weltmonarchen durchaus den Hüter des Rechtes und der Sittlichkeit. Er erwartet die irdische Glückseligkeit nur im Weltimperium. Er macht in der Monarchia seinen Weltmonarchen zu einem Ideal geistiger und sittlicher Qualitäten. Er feiert den Kaiser Heinrich als Heiland der Welt, als das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Er erwartet die sittliche Reform von dem ersehnten Veltro, der alle Züge uralter Prophetieen trägt.

So vereinigen sich in Dantes Idealvorstellung vom Weltimperium und dessen sittlicher Aufgabe aristotelische und neuplatonische Schlußfolgerungen, geschichtsphilosophische Gedankengänge, die auf der Gottesvorstellung des Dichters basieren und sich mit den alten Ideen der Weltreiche vermischen, kulturhistorische, staatsrechtliche Theorien, ghibellinische Parteinahme gegen Kurialismus und Nationalismus, und endlich uralte Prophezeiungen und Vorstellungen von dem Weltmonarchen und Weltheiland, von dem Herrn und Reformator der Menschheit.

[1]) Burdach: „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", Sitzungsbericht der k. preuß. Akademie d W. XXXII, 1910, p. 594—646.

2. Wir erkannten, daß Dantes Prinzipien in dem universalen Geschichtsbild wiederkehren, indem sie auf die Gestaltung dieses Geschichtsbildes stilisierend einwirken. Es bleibt uns übrig, zu prüfen, inwieweit dies auch in seiner Auffassung der historischen Individuen der Fall ist.

Es gibt keine Dichtung in der Weltliteratur, in der eine solche Fülle von Persönlichkeiten, Individualitäten uns begegnet wie in der Comedia. Auch die homerischen Epen, geschweige denn die römischen oder mittelalterlichen, reichen hierin auch nicht entfernt an die Comedia heran. Dante ist mit Shakespeare der schärfste Menschenbeobachter. Seine innere Stellungnahme zur geschichtlichen Wirklichkeit ist die denkbar temperamentvollste. Die Leidenschaftlichkeit seiner Natur drängte ihn innerlich zur Dramatik. Die Psychologie der Sünde und der ethischen Erhebung führt ihn von selbst zur Analyse der verschiedensten Charaktere. Sein Epos will ein Menschheitsepos sein, und so breitet er die Fülle des wirklichen, gegenständlichen Lebens vor uns aus: das wären einige Gründe, die diese Fülle der Gestalten in seiner Dichtung uns erklären.

In der Art und Weise aber, wie er diese Persönlichkeiten auswählt und beurteilt, ist eines der größten Rätsel der Danteschen Psyche verborgen. Es ist als solches mehrfach empfunden und als Problem ausgesprochen worden. So Scartazzini: „Erst eine genaue, auch das einzelste zur Prüfung herbeiziehende Untersuchung über das von Dante bei der Auswahl der Personen befolgte System, verbunden mit einer genauen Statistik der namhaft gemachten Personen der drei jenseitigen Reiche, wird vielleicht dazu beitragen, die Lösung des einen und anderen Rätsels su ermöglichen. Daß in der nach tausend und abertausenden von Bänden, Dissertationen, Broschüren, Abhandlungen u. s. w. zählenden Dante-Litteratur noch keine einzige Arbeit dieser Art sich findet, darf wohl als charakteristisch besonders erwähnt werden.“ [1]) Diese Forderung des bedeutenden Danteforschers ist leichter ausgesprochen als erfüllt. Sie müßte erfüllt werden in einem Gesamtkommentar der Commedia, der geschrieben würde von einem Gelehrten, der Dantekenner, Historiker, Philo-

[1]) Scartazzini, Dante-Handbuch, pag. 432.

soph, Künstler, Theologe, Moralist und ein feiner Menschenkenner zugleich wäre. Ich fürchte, daß wir auf diesem uomo universale noch lange warten müssen. Bis dahin müssen wir uns begnügen, von der einen oder der anderen Seite her an das Problem heranzutreten. Genau formuliert, teilt sich dasselbe in 3 Fragen: warum wählte der Dichter gerade diese Personen, d. h. nach welchem Prinzip nahm er die Auswahl vor? Sodann: worauf stützt sich seine ethische Beurteilung? Wovon ist dieselbe abhängig? Und ist sie beeinflusst? Endlich: wie kommt es, das Dante in seiner Dichtung Personen aufnimmt, die er einerseits hochschätzt und anderseits ethisch verurteilt?

Von 2 Seiten her ist man bisher diesen Fragen nähergetreten, von der subjektiven und von der objektiven. Von der subjektiven vorab von den Italienern Bartoli,[1]) Del Lungo,[2]) Gorra,[3]) De Sanctis.[4]) Sie alle erklären die Auswahl und Beurteilungen aus bestimmten Voreingenommenheiten des Dichters, Bartoli aus seinem Ghibellinismus, Del Lungo aus gewissen kirchlichen und staatlichen Prinzipien Dantes, nach denen er sich die Geschichte zurecht gestutzt hätte, Gorra und De Sanctis aus des Dichters Subjektivismus überhaupt. Von der objektiven Seite her ist einzig Finke an das Problem herangetreten, indem er die Fragen stellt, inwieweit die Quellen Dantes Beurteilung bestätigen oder ihnen widersprechen, und welche Quellen Dante zu seinem Urteil als Unterlage gedient haben können. Meinerseits bin ich der Ansicht, daß manches Rätselhafte sich löst, wenn man die ethische Beurteilung und Verurteilung von dem Prinzip der Auswahl trennt und aus Dantes Selbstzeugnis sowie aus der Darstellung der Charaktere die Prinzipien der Auswahl der Personen sich zu erklären sucht. Besonders charakteristische Beispiele dürften hier für die Untersuchung die beste Unterlage sein.

Vor allem muß man, um die Prinzipien der Auswahl der Individuen zu suchen, von der Vielseitigkeit in Dantes Charakter ausgehen. In ihm vereinigen sich der Künstler,

---

[1]) Bartoli, Storia della Letteratura italiana. VI, pars II.
[2]) Del Lungo, La figurazione storica del medio evo italiano nel poema di Dante. Firenze.
[3]) Gorra, Il soggetivismo di Dante, Bologna 1899.
[4]) De Sanctis, Nuovi Saggi critici, Napoli 1910, p. 1—75

der Mann bestimmter kirchen- und staatspolitischer Ansichten, der leidenschaftliche Beurteiler in Sympathie und Antipathie, der Richter seiner Zeit. Der ganze Dante aber ist es, der die Commedia schafft, der in ihr sein ganzes inneres Leben formt. So werden wir auch alle Seiten seines Wesens dort berücksichtigen, werden sie auch zum Ausgangspunkt der prinzipiellen Auswahl der Individuen nehmen müssen.

Dante der Künstler will uns in einer ganzen Reihe von Persönlichkeiten Typen geben. Denn es ist eigenste Domäne der Kunst, — die sich hier mit der Geschichte in etwa trifft — den Typus zu schaffen. Der Begriff des Typus gegenüber dem des ineffabile individuum ist wohl zuerst philosophisch formuliert worden durch Duns Scotus, der zum ersten Mal die quidditas von der haeccitas unterschied, — trotz des vielverrufenen „Mönchslateins“ ein sehr fein formulierter Unterschied, in dem zuerst der Begriff der Persönlichkeit im modernen Sinne getrennt wird von dem Allgemeinen, das in jedem Wesen enthalten ist. Dieses Allgemeine schafft der große Künstler, indem er das Spezielle ins Allgemeine erhebt, in einer spezifisch erfaßten Individualität bestimmte große Linien stärker pointiert und so das Individuelle „stilisiert“. So schafft er den Typus.

Es ist, soweit ich die Dante-Litteratur, die unabsehbare, übersehe, noch nicht in allweg festgestellt worden, wo Dante der Künstler bestimmte Personen mit seinem künstlerischen Instinkt auswählt, die ihm für diese Typenbildung besonders geeignet erschienen. Sollte doch Dante der Künstler in allem am meisten berücksichtigt werden — und wird es doch meist am wenigsten. Nun müssen von Dantes Typen geschieden werden die Symbole und die Vertreter bestimmter Geisteseigenschaften. Beide dienen zur Darstellung eines Allgemeinen, sind es aber nicht in ihrem Wesen. Solche Symbole werden für Dante die heidnischen Dämonen, wie Charon, Cerberus, Plutos, Phlegios, Minotaurus, im Inferno, die letzteren außer Charon jeweilig Symbole bestimmter Sündenarten. Auf die Vertreter bestimmter Geistesart kommen wir zurück.

Ein Typus im künstlerischen Sinne ist zunächst im Inferno Francesca da Rimini. Die Geschichte urteilt über diese Frau so, daß wir absolut keinen Grund zur Sym-

pathie für sie haben können.[1]) Warum wählte Dante sie aus? Aus Sympathie für ihr Schicksal? Das bot, wie gesagt, nichts so ganz besonders Sympathisches. Um, wie es Ugo Foscolo meinte, den Malatesta, die Dante nicht liebte, einen Seitenhieb zu versetzen? Aber warum dazu ein solches Schicksal entblößen! Oder weil er, wie Bartoli will, hier einer populären Auffassung vom Schicksal und der Person Francescas folgte? Aber daß diese Auffassung wirklich so allgemein populär gewesen, ist schwer zu beweisen, und populären Auffassungen stellt sich Dante, wenn er selbst nicht innerlich überzeugt ist, sehr gelassen entgegen, wie sein Urteil über Pier delle Vigne zeigt. Nein, Dante sieht in dieser Francesca nicht nur diese Francesca, sondern er sieht in ihr das Schicksal einer großen Zahl von Frauen überhaupt. Francesca, wie sie ihm auch überliefert war in ihrem Schicksal, mußte er ethisch verurteilen. Aber er konnte der Tragik solcher Frauenschicksale sein Mitleid nicht versagen. Er sieht in Francesca die Frau, die von der Liebe Lust und Leid ins Verderben gebracht wird. Er wußte doch wohl nur ein paar Einzelheiten aus ihrem Leben. Ihre Liebe zu dem Bruder ihres Mannes, das Lesen des „Lancelot", den Tod. Und doch läßt er Francesca das Erwachen der Liebe in psychologisch feinster Weise schildern, das Anwachsen der Leidenschaft, und wie die Leidenschaft über ihr zusammenschlägt wie eine Welle, und wie es ihr Verderben wird. Das aber ist das Schicksal von Tausenden. So stilisierte Dante diese Francesca, in deren Geschick er ein Allgemeines fand, und macht sie zum Typus der Frau, die die Leidenschaft ins Verderben zerrt. In diesem Schicksal aber liegt etwas Tragisches, weil es in der Schwäche der Natur begründet liegt, und so verstehen wir Dantes tiefes Mitleid mit dem Frauenschicksal.

Ich werde in dieser Auffassung bestärkt durch die Art, wie Goethe sein „Gretchen im Faust ebenfalls zu einem typischen Schicksal des Weibes gestaltet hat. Darauf hat Richard Meyer vor allem hingewiesen.[2]) „„Sie ist die Erste nicht,"" kann Mephistopheles sagen: die ganze Schaar

[1]) cf. Bartoli, a. a. O. p. 15 ff.
[2]) Richard Meyer: Goethe, Berlin 1895, p. 247 f.

der armen, verführten, verzweifelten, hoffnungslosen Mädchen sieht Goethe in der einen. Denn eben dadurch gewinnt sie für ihn erst Bedeutung, daß sie einen großen Typus in klassischer Deutlichkeit verkörpert."

Ein Typus ist ferner Ciacco,[1]) der Schlemmer. Wie er heute in gebildeten Kreisen sprichwörtlich geworden ist für eine gewisse Art von Bonvivants, so ist er es auch in Florenz gewesen, und Dante nahm ihn als Typus stark vertierter Schlemmerei in die Commedia. Ebenfalls als Typus aufgefaßt ist Farinata.[2]) Schon die Schilderung deutet darauf hin: „Jener hob die Brust nun und die Stirne — Als ob der ganzen Hölle Hohn er spräche." — Seine erste Frage ist die nach Dantes Abkunft, und als er hört, er sei vom Adel, hebt er ein weniges die Brauen. Aber dieser Mann ist nicht etwa Vertreter der Stolzen, sondern der Häretiker und Epikuräer, die die Unsterblichkeit leugnen. In der Schilderung aber erscheint er durchaus als der Typus des aristokratischen Hochmutes, der mit vollendeter Verachtung der Menschheit und des eigenen Schicksals sich paart. So hatte ihn Dante gekannt, und in den wenigen Zeilen weiß er den Typus herauszuarbeiten. Er hat offenbar nicht wenig Achtung vor diesem Übermenschen. Seine ethische Beurteilung aber fällt hier augenfällig nicht mit dem Prinzip der Auswahl zusammen.

Als einen Typus der Häresie aber hat er doch wohl Friedrich II.[3]) ausgewählt. Sicherlich stimmte hier seine Meinung mit der allgemeinen Überzeugung überein. Nicht nur die Christen, sondern auch die Muhammedaner hielten den Kaiser für religiös völlig indifferent, wenn nicht frivol. Der Auffassung Konrad Ferdinand Meyers in seiner berühmten Novelle „Die Hochzeit des Mönchs", nach der Dante hier gegen seine Meinung der populären zulieb Friedrich verurteilt hätte, findet in Dantes Charakter keine Begründung. Die Leugnung der Unsterblichkeit — ein Vorwurf, der ja auch Bonifaz VIII. gemacht wurde — galt Dante, wie aus dem Convito hervorgeht, als die eigentlich moderne Häresie, und Friedrichs Wesen und religiöse Auffassung zeigte den Mann völliger religiöser Gleichgültigkeit und genuß-

[1]) Inf. VI, 49.
[2]) Inf. X, 31 ff.
[3]) X, 119.

liebender Diesseitsmoral. So fand Dante in ihm typische Züge, die sich im Allgemeinbewußtsein festgesetzt hatten.

Die Höhe der Typenbildung im Inferno erreicht Dante in den Gestalten des Kapaneus[1]) und Odysseus.[2]) Er schafft hier völlig frei, wenn auch in Anlehnung an Überliefertes, den Typus der Titanen, des Titanen des Willens in Kapaneus, den des Verstandes in Odysseus. Er hat hier durchaus den Typus des Goetheschen Prometheus vorweggenommen. Die künstlerische Lust, mit der Dante diese grandiosen Gestalten geschaffen hat, zeigt schon die ästhetische Freude der Renaissance an der gigantischen Persönlichkeit im Guten oder Bösen.

Im Purgatorio tritt uns als Typus der Trägheit Belacqua entgegen.[3]) Der Phlegmatiker schlechthin. Dantes Schilderung zeigt ihn als solchen. Er scheint müde zu sein; sitzt, die Kniee umfassend, den Kopf zwischen den Knien hangen lassend. Er sitzt da, „als ob die Faulheit seine Schwester wäre." Kaum hebt er das Haupt beim Sprechen, er spricht nur kurze Worte und seine innere Gemütsverfassung zeigt sich lediglich in einem leisen Lächeln der Lippen. Dante, der ihn persönlich gekannt hatte, wählte ihn aus für die Commedia, weil er wohl kaum einen besseren Typus des Pflegmas kennen gelernt hatte.

Einen Typus der Freundschaft fand Dante ferner in jenem Provenzano Salvani,[4]) dem hochfahrenden Mann, der sich auf den Marktplatz von Siena setzte und für seinen eingekerkerten Freund das Lösegeld erbettelte, um der Freundschaft willen sich so furchtbar verdemütigend. Hier treffen Züge zusammen, die das Ideal der Freundschaft schlechthin aussprechen. Es ist klar, daß ein solches Bild den Dichter reizen mußte. Auch bei ihm ist die Auswahl offenbar nicht durch die ethische Beurteilung, — er leidet die Strafe der Stolzen — sondern durch die typischen Züge der Freundschaft an ihm erfolgt.

Ebenso scheint es mir annehmbar, daß Dante die Cunizza im Paradiso,[5]) die Schwester Ezzelinos, als einen

[1]) Inf. XIV. 51 ff.
[2]) Inf. XXVI, 90 ff.
[3]) Purg. IV, 106 ff.
[4]) Purg. XI, 121 ff.
[5]) Parad. IX, 32 f.

Typus aufgefaßt und dichterisch verwertet hat. Die Frau, die ihr Leben lang alles genossen hat und im Alter zur frommen Matrone wird, ist ein Beispiel für eine ganz bestimmte Art von Frauen, und als solche faßte sie wohl Dante auf, der sie persönlich gekannt hatte. Züge des Typus tragen ferner im Paradiso die großen Reformer, mit denen ja auch Dante die Form der Reform als solche darstellen und lehren wollte.

Damit sind eine Reihe — nicht alle — von Persönlickeiten gezeichnet, bei denen Dantes Auswahl von der Tendenz der Typenbildung bestimmt sein wird. Womit natürlich nicht völlig ausgeschlossen ist, daß auch andere Motive der Auswahl bei ihnen geltend gewesen kein können. Wir unterscheiden in diesen Typen eine dreifache Art: solche, die Dante als Typen bereits vorfand — wie Kapaneus, Semiramis, Kleopatra und andere der antiken Sage und Geschichte; solche, die er bereits im Volksbewußtsein gebildet fand, — wie Friedrich II. als Häretiker, Ezzelino als Tyrann; und endlich jene, die er persönlich als Typus kannte oder als solche stilisierte, weil sie in ihrem Wesen besonders geeignet dazu waren.

Von diesen Typen müssen durchweg getrennt werden die Vertreter bestimmter Lebenserscheinungen. Bei der Auswahl dieser walten entweder prinzipielle und parteiliche Tendenzen, persönliche Motive und ethische Tendenzen vor. Solche Vertreter können zugleich Typen bestimmter Lebensformen darstellen, brauchen und müssen es aber nicht. So tragen denn auch die meisten entweder völlig unpersönliche oder ganz persönliche Wesenszüge, (in deren Mitte, wie oben gesagt, der Typus liegt). Solche Vertreter besonderer Lebenszüge, die einfachhin historische Überlieferung für Dante sind — auf deren Quelle hier nicht eingegangen werden kann, — nahm der Dichter teils aus der schriftlichen oder mündlichen Tradition, teils aus eigener Erfahrung. Daß er seinen Quellen völlig Glauben schenkte, kann nicht bezweifelt werden. Ob die Quellen diesen Glauben verdienten, ist hier nicht zu untersuchen, da es sich hier um die Verantwortlichkeit Dantes handelt. Um diese herauszustellen, muß man sich nur bei der Auswahl seiner Persönlichkeiten bestimmter Züge vergewissern. Wenn er die Gestalten der antiken Mythen

und Sagen ebenso historisch nimmt wie die der Geschichte selbst, so ersehen wir, daß er durchweg den Quellen der Antike kritiklos glaubt. Wenn er anderseits Pier delle Vigne in Schutz nimmt gegen den populären Vorwurf des Verrats, oder wenn er ausdrücklich Sapias[1]) Leumund bei den Ihren korrigieren will, so zeigt das, daß er populärer Meinung oder der Tradition doch immer nur dann folgte, wenn er selbst sich eine Überzeugung auf Grund bestimmter Kriterien gebildet hatte. Derartiges beweist, daß er sich seiner Verantwortlichkeit voll bewußt war, und wir dürfen daher an seiner bona fides nicht zweifeln.

Etwas anderes aber ist die Verantwortlichkeit bei der Benutzung überlieferter Quellen, etwas anderes das Motiv der Auswahl. Hier läßt sich Dante von bestimmten Gesichtspunkten leiten, hier ist er tendenziös in vollem Umfang des Wortes.

Solch ein Motiv seiner Auswahl ist sein Parteistandpunkt. Dieser Standpunkt hat bei ihm eine besondere Form, eine durchaus prinzipielle Note und darum eine besondere Wucht. Dante war nicht Ghibelline im Sinne jener, die das Parteimäntelchen aus sehr persönlichen Gründen trugen; nicht im Sinne jener, die in den nicht endenden Städte- und Parteikämpfen Ghibellinismus gegen Guelfismus ausspielten, ohne sich der ungeheuren Gegensätze, die prinzipiell hier aufeinanderstießen, auch nur in etwa bewußt zu sein. Gegen solche kleine und kleinliche Auffassungen hat er, der nur groß sehen und denken konnte, sich energisch verwahrt. Er war auch nicht so töricht, den Parteistandpunkt mit dem ethischen zu vermischen. Er setzt öfter einen Ghibellinen neben einen Guelfen in die Hölle, gerade weil sein ethischer Standpunkt von dem Parteistandpunkt absolut gesondert ist. Nein, Dantes Parteinahme basiert, wie wir im zweiten Kapitel dieser Studie zeigen mußten, um ihn zu verstehen, auf Prinzipien. Und das ist wichtig für die Verantwortlichkeit Dantes in seiner Auswahl nach diesem Motiv. Er sagte sich, ich darf so urteilen. Er sagte sich auch, ich muß so, und zwar öffentlich, urteilen.

Von solchen prinzipiellen Gesichtspunkten aus hat

[1]) Purgat. XIII, 149 f.

Dante, wie wir gesehen haben, die Personen ausgewählt bei seinem Rückblick über die Geschichte des Imperiums und der Kirche. Er will in der Art, wie er hier die Zusammenstellung und Gegenüberstellung vornimmt, seine bestimmten Prinzipien, wie er sie sich gebildet, vor sich selbst gerechtfertigt hatte, herausstellen. Er weiß, daß es sich hier um tiefe Gegensätze handelt, daß hier große Güter auf dem Spiele stehen. Und darum gerade wählt er solche, die vermöge ihrer Stellung besondere Vertreter von Prinzipien waren. „Er will der Sturm sein, der die höchsten Gipfel schüttelt." Und solche, die einen Ruf haben in der Welt, will er treffen. Und es gilt ihm gleich, ob sie es schlimm aufnehmen: sie zeigen dann nur, daß sie ein schlechtes Gewissen haben.[1]) Und in der Tat, er hat viele hohe Gipfel geschüttelt. Die Päpste und Kaiser, die sein Wort getroffen hat, weil sie seinem Ideal nicht entsprachen, sind genannt worden. Es sei hinzugefügt, daß die Heraushebung Coelestins V. in diesem prinzipiellen Standpunkt Dantes ihre Wurzel hat. Von diesem aus ist denn auch des Dichters Beurteilung der Fürsten überhaupt zu verstehen. Ich verweise auf Dantes Darstellung der französischen Königsgeschichte.[2]) Hier vermischt sich scharfe historische Erkenntnis mit dem prinzipiellen Standpunkt des Beurteilers und bestätigt sie. Was Dante bei den Fürsten am meisten geißelt, ist endweder ihre Pflichtversäumnis, oder ihre Ländergier oder ihr Separatismus. Wie scharf hat er die Ländergier, die Eroberungssucht als treibendes Motiv der französischen Politik getroffen, und die Etappen dieser Politik erkannt: Die Erwerbung „der provençalischen Mitgift," das Hinübergreifen Karls von Anjou nach Italien, den Zug Karls von Valois nach Florenz, die Pläne Philipps des Schönen. Von den Prinzipien aus, die Dante in seiner Monarchia festgelegt hatte, mußte er diese ganze Geschichte Frankreichs wie eine große Sünde verurteilen, und er tut es hier mit einer Ausführlichkeit wie nirgends sonst, weil er gerade in Frankreich den größten Feind des Kaisertums, den Störer des Weltfriedens erblickte. Ebenso ist des Dichters Stellungnahme gegen

[1]) Über diese Prinzipien cf. Parad. XVII, 125—143.
[2]) Purg. XX, 43 ff.

Robert von Neapel zu verstehen. Auch hier genaue historische Kenntnis mit prinzipiellem Gegensatz vereint. Dante kennt die persönlichen Schwächen und Lächerlichkeiten dieses Königs: er war habsüchtig;[1]) und liebte es, als politischer und kirchlicher Prediger sich zu gerieren. Solche Züge an seinen prinzipiellen Gegnern hervorzuheben, liebte Dante, um sie noch schärfer zu treffen. Wie er es auch bei Philipp le Bel tut, dessen lasterhaftes Leben er nicht unterläßt zu brandmarken, gegen das Urteil der Geschichte, aber, wie wir bei ihm annehmen müssen, aus innerer Überzeugung und wohl durch irreführende mündliche Quellen getäuscht. Aus prinzipiellen Gründen und Motiven ist ferner Dantes Beurteilung der italienischen Städte zu verstehen. Florenz, Pisa, Pistoja, Lucca, Genua, um nur einige zu nennen, trifft sein vernichtendes Urteil. Er wollte sie treffen, und glaubte ein Recht zu haben, sie zu treffen. Denn er glaubte die Wurzel der politischen Zerrissenheit und des Sinkens der alten Bürgertugend zu erkennen: „es ist auf Erden keiner, der regieret, drum in der Irre geht die Menschheit.“ Die starke Regentenhand fehlt, der Kaiser fehlt. Und darum hofft gerade von dem künftigen Veltro der Dichter auch die sittliche und soziale Reform mit der politischen Einheit.

So, aus dieser prinzipiellen Stellungnahme Dantes verstehen wir manche Hervorhebungen, manche Auswahl. Aber entschieden widerstreite ich Bartoli, wenn er behauptet, daß der Ghibellinismus Dantes in der rein parteilichen Auffassung Motiv der Auswahl gewesen sei. So, daß der Dichter Francesca da Rimini gewählt habe, um dadurch indirekt die Malatesta, eingefleischte Guelfen, zu treffen.[2]) Eine solche Parteinahme im landläufigen Sinne ist Dante fremd. Er hat sich früh von ihr losgesagt, als er gelernt hatte, für sich selbst Partei zu sein.

Ein anderes aber muß in die prinzipielle Stellungnahme des Dichters einbegriffen werden: daß er manchmal gewisse Persönlichkeiten nur auswählt, um durch sie seine Gegner zu treffen. Ich verweise auf Guido von Montefeltro, auf dessen ethische Beurteilung wir zurück-

---

[1]) Parad. VIII, 79 f.
[2]) Bartoli, a. a. O. p. 24.

kommen. Aber warum wählte ihn Dante aus? Gewiß, es ist möglich, daß er in ihm einen besonderen Typus gesehen hat: den des verschlagenen, prinziplosen Condottiere und Abenteurers — wie er ihn im Convito[1]) als Typus des streit- und lebensmüden Mannes geschildert hat. Aber Dante will offenbar was anderes, wenn er seine Geschichte im Inferno erzählt. Er will Bonifazius VIII. treffen, und und zwar in furchtbarster Weise, indem er ihn beschuldigt, Guidos verlorene Seele auf dem Gewissen zu haben. Derartige Verschiebungen von Personen, um durch sie andere zu treffen, finden wir in der Commedia wiederholt. Das ist dann eine höchst bedenkliche Seite in Dantes Auswahl. Derartige Verschiebungen von Persönlichkeiten. die auf Kosten anderer ihre ethische Blöße zeigen, sind von Frivolität nicht freizusprechen. Keine Bewunderung Dantes kann uns hindern, hier einen tiefen Schatten auf seinem Charakterbild zu sehen.

Das ist noch mehr der Fall dort, wo rein persönliche Motive in der Auswahl obwalten. Dante wußte groß und tief zu lieben, aber er wußte auch ebenso tief zu hassen. Derartige Gegensätze liegen in der Psyche des Romanen eher als in der des Germanen. Während wir hier Dante doch nicht ganz verstehen oder ihn gar entschuldigen können, kann ich aus eigener Erfahrung, die es erlaubt sei hier mitzuteilen, sagen, daß dem Italiener gerade der tiefe Haß Dantes ungemein imponiert, ja fast sympathisch ist. Unser Gefühl ist hier durchaus anders.

Daß Dante persönliche Motive, Sympathie und Antipathie, zum Motiv der Auswahl genommen hat, kann nicht geleugnet werden. Gewiß werden wir es auch anerkennen, daß er manchem Wohltäter ein dankbares Denkmal gesetzt hat. So den Malaspina, so den della Scala, so Heinrich VII. Vielleicht geht auch die Sympathie des Dichters für Karl Martell von Ungarn auf persönliche Motive zurück. Nicht anders zu erklären ist ferner, wie Finke hervorhebt, wenn Dante Friedrich von Sizilien[2]) und seine Familie abfällig beurteilt. Vielleicht wußte Dante, getäuscht oder nicht, Nähereres über persönliche Schwächen des großen Herr-

[1]) Conv. IV, 28.
[2]) Finke, Dante als Historiker, p. 502.

schers, der nicht nur seinem Lande ein Vater, der auch tatkräftiger Anhänger Heinrichs VII. war. Aber gerade diese Züge mußten doch Dante verhindern, daß er eine persönliche Schwäche des Herrschers, selbst wenn sie vorhanden gewesen, öffentlich brandmarkt. Und dazu ist sie in diesem Falle nicht vorhanden gewesen, denn geizig und feige, wie Dante will, war Friedrich doch am allerwenigsten. Hier sind persönliche Antipathieen maßgebend gewesen, die sich der Öffentlichkeit wohl entzogen haben. Und ein kleinliches Gefühl war es, daß Dante zur Hervorhebung dieses Herrschers, um ihn zu treffen, leitete.

Noch schwerer zu verantworten ist des Dichters öffentliche Bloßstellung der Este.[1]) Er hat, wie Finke sagt, die ganze Chronique scandaleuse dieses Hauses aufgerollt. Er läßt keine Gelegenheit vorübergehen, um häßliche oder bedauerliche Vorgänge in diesem Herrscherhause zu nennen, um sie publik zu machen, um die Familie bloßzustellen. Weder das Zartgefühl noch das Mitleid hält ihn davon ab. Wo sich ihm nur Gelegenheit bietet, trifft er sie, und bietet sie sich nicht, zerrt er sie heran. Nichts wäscht den Dichter von diesem häßlichen Schandfleck rein. Ja, wir dürfen vielleicht von hier aus auf manche Auswahl seiner Personen schließen, deren Motiv uns völlig unbekannt ist. Wer weiß, wieviel persönliche Freundschaft oder persönliche Feindschaft hinter manchem der Florentiner und italienischen Namen steckt!

Endlich sind für Dante bei der Auswahl seiner Personen bestimmte ethische Tendenzen maßgebend gewesen. Das sagt er selbst deutlich genug. Er läßt sich im Paradiso selbst den Auftrag erteilen, seiner Zeit ein Richter und ein Reformator zu sein. Das Pathos des Richters beherrscht denn auch die Commedia. Aber er wollte nicht nur anklagen, sondern auch bessern und belehren. Hat je einer in der Weltlitteratur eine erschütterndere Predigt gehalten als er es im Inferno tut? Und das Große in Dantes Genie ist, daß diese Tendenz — allen zum Trotz die sie aus der Kunst verbannen wollen — den künstlerischen Wert des Werkes nicht behindert, sondern erhöht. Wenn er aber im Paradiso sich den Auftrag geben läßt,

[1]) a. a. O. p. 495.

zum Zwecke der Belehrung und Besserung nur solche Persönlichkeiten als Vertreter ethischer Qualitäten zu nehmen, deren sittlicher Ruf bekannt ist,[1]) so fühlte er offenbar die ungeheure Verantwortlichkeit, die in einem solchen Unterfangen liegt. Daß er aber dieses Gefühl selbst ausspricht, daß er anderseits offen bekennt, daß der Mensch im ethischen Urteil so vorsichtig wie möglich sein soll, das zwingt uns, in den meisten Fällen vorauszusetzen, daß die sittliche Qualität der Persönlichkeiten, die er auswählt als Vertreter dieser Qualität, in der Tat in ihrem Milieu bekannt war. Dante selbst wußte ja offenbar nur deswegen von ihnen, weil die Fama in ihrer Stadt, in vielen Fällen wohl auch in Italien, von ihnen sprach, oder weil sie der Gegenstand des Klatsches an den Höfen waren, wo Dante als ein scharfer Beobachter und feinhöriger Interessent weilte. Und so müssen wir für ihre Auswahl als Motiv in vielen Fällen ihren Ruf voraussetzen. Für die Florentiner ist das umso leichter verständlich, als Dante hier Augen- und Ohrenzeuge war, und später selbstverständlich ständige Beziehungen dorthin unterhielt. Wie auch Voßler erwähnt, blühte zudem in Florenz ausgiebig der Klatsch, der ihm manches zutrug, was wir heute schlechthin nicht mehr nachprüfen können.

Ein anderes ist es, wenn Dante auch hier Personen heranzieht, die nur indirekt mit seiner ethischen Tendenz in Verbindung stehen, und die Dante nur auswählt, um diese Tendenz herausarbeiten zu können. Ein charakteristisches Beispiel ist hier Ugolino. Er leidet die Strafe der Verräter im Inferno. Ist er ein Typus der verräterischen Gesinnung? Gewiß nicht. Sein Fall trägt ganz individuelle Züge. Und Typen des Verrats standen Dante in großer Menge zur Verfügung. So, wie er nun Ugolino künstlerisch gestaltet, ist uns aber sein Verrat das völlig Nebensächliche. Wer denkt daran, wenn er diese erschütternde Tragödie liest? Nein, Dante wählte ihn und sein Geschick, und führt es mit der großartigen Meisterschaft vor unsere Augen, um in uns die tragischen Gefühle zu wecken und das Mitleid für die armen Knaben, deren süße Stimmen so erschütternd durch dieses gräß-

[1]) Parad. XVII, 126 ff.

liche Drama wimmern. Und dann, aus diesem in uns erzeugten Gefühl heraus, lenkt er in gewaltigem Pathos unsere Empfindung zur vernichtenden Anklage gegen Pisa. Er will Pisa treffen. Und wählt dazu das Geschick Ugolinos, dessen Schuld er nur schwach unterstreicht, sie aber in völliger ethischer Objektivität in das ethische System einordnet.

Damit sind die Motive der Auswahl an einigen charakteristischen Beispielen gezeigt. Sie können auf viele andere übertragen und angewandt werden. Nicht auf alle. Und auch nicht so, als wenn die Motive damit erschöpft sind. Ich wiederhole, daß viele rein persönliche, oder gelegentliche und andere uns unbekannte Anlässe bei der Auswahl mitgewirkt haben werden. In jedem Falle aber muß man sich hüten, die Gesichtspunkte unter eine einzelne Formel bringen zu wollen. Und wohl auch davor, alles und jeden nun in ein System hineinzwängen zu wollen. Pedanterie ist bei Dante am wenigsten angebracht. Soviel steht fest, daß Dante auch die Prinzipien seiner Auswahl vor sich selbst gerechtfertigt hat, daß er stets bona fide war, daß er aber in seinen Absichten sich auch von Motiven leiten ließ, die wir durchaus verurteilen müssen.

Aber gelöst ist doch das Problem in seiner Ganzheit erst dann, wenn wir auch die sittliche Beurteilung der Personen selbst in Betracht ziehen und einer Prüfung unterziehen. Wir sagten, daß diese ethische Beurteilung, die im Inferno zur Verurteilung wird, von den Prinzipien der Auswahl geschieden werden muß. Das heißt, diese Beurteilung ist nicht selbst ein Motiv der Auswahl. Diese geschieht nach fast durchweg subjektiven Prinzipien. Die Beurteilung aber nach einem objektiven ethischen System. Das fällt demnach nicht zusammen mit dem Prinzip der ethischen Tendenz, bei dem wir den allgemeinen oder relativ allgemeinen Ruf einzelner als Begründung gefunden haben. Hier handelt es sich vielmehr um die Frage: glaubte Dante an die Schuld und an die jeweilige ewige Vergeltung in der Hölle oder der Seligkeit bei denen, die er in den 3 Reichen antrifft? Wir meinen diese Frage bejahen zu müssen, da ihre Verneinung größere Schwierigkeiten hat als ihre Bejahung.

Auch bei Lösung dieses Problems müssen wir, wie

in jedem anderen Falle, zuerst Dante selbst fragen. War er sich nun dessen bewußt, was er tat, wenn er die einen verdammte, die anderen selig sprach? Das scheint uns als sicher. Man vergleiche Stellen der Commedia wie die:

Und ich verblieb, die Schaar noch zu betrachten;
Da sah ich etwas, was ich scheuen würde
Zu melden ohne andere Beweise,
Gäb' mein Gewissen mir nicht gut Geleite;
Das macht den Menschen unerschrocknen Sinnes,
Wenn ihn als Panzer schützt ein rein Bewustsein.[1])

Und:

O wie behutsam ziehmt's zu sein dem Menschen
Bei Jenen, die nicht nur die Taten sehen,
Nein, mit dem Geist in die Gedanken dringen." [2])

Damit setzt er sich in Gegensatz zu Vergil an dieser Stelle, er ist sich selbst bewußt, nicht in die Gedanken anderer einzudringen und mahnt sich damit selbst zur Vorsicht. Oder:

Stets soll der Wahrheit, die der Lüge ähnelt,
Der Mensch nach Möglichkeit den Mund verschließen.[3])

Da drückt sich also wiederum ein äußerst feines Wahrheitsgefühl aus, und nicht nur hier. An der Wahrhaftigkeit der Überzeugung Dantes dürfen wir also nicht zweifeln.

Aber der Dichter weiß auch, daß die ewige Vergeltung von sehr genau bestimmten sittlichen Qualitäten abhängig ist. Er weiß sehr wohl, daß ein einziger Akt der Reue ein ganzes Sünderleben retten kann. Und spricht das wiederholt aus:

„Wir waren Sünder bis zur letzten Stunde,
In der ein himmlisch Licht uns hat erleuchtet." [4])

Und dagegen wieder:

Wieviele derer mit geschorenem Haupte
Sich zeigen werden, denen einst die Blindheit
Die Reue nahm im Leben und im Sterben.[5])

---

[1]) Inferno XXVIII, 112 ff.
[2]) Inf. XVI, 118 ff.
[3]) ibidem 123 f.
[4]) Purg. V, 52 f.
[5]) Purg. XXII, 46 f.

Oder:

Wer nicht bereut, den kann man los nicht sprechen.

Bei mehreren Beispielen zeigt er deutlich den inneren Reueprozeß. So bei Guido Guinicelli, dem Sodomiten im Purgatorio.

„Denn ich
Bin Guido Guinicelli, und ich läutre
Mich, weil ich vor dem Tod die rechte Reue fand.[1])

Und Manfred im Purgatorio:

„Geh hin zur schönen Tochter, die geboren
Den Stolz Siziliens hat und Aragoniens,
Und künd' ihr, wenn man anders spricht, die Wahrheit.
Nachdem der Leib mir durch die Todeswunde
Gebrochen war, ergab mit heißen Tränen
Ich jenem mich, der willig stets verzeihet.
Zwar graunvoll sind gewesen meine Sünden,
Doch Gottes Güte hat so weite Arme,
Daß sie das aufnimmt, was sich zu ihr wendet.[2])

Und Buonconte:

„Hier schwand mir das Gesicht, und in dem Namen
Maria starb mein Wort mir, und hier fiel ich
Nun hin und ließ den Leib allein zurück dort.
Ich spreche wahr, du künd' es den Lebend'gen.
Mich faßte Gottes Engel, und der Satan
Rief: „Was beraubst du mich, du dort vom Himmel?
Du trägst mir seinen ewigen Teil von dannen,
Ob eines Tränleins, das ihn mir genommen.[3])

Die viel — besonders auch von Byron — bewunderte Episode zeigt demnach deutlich, daß Dante in diesem Punkte sehr wohl die dogmatischen Begriffe kannte. In einem anderen aber mußte er die Dogmatik umgehen. Es ist, soweit ich unterrichtet bin, noch von keinem Theologen hervorgehoben worden, daß das ganze System des Inferno und des Purgatorio — das Paradiso bot hier viel weniger Schwierigkeiten — im Grunde sehr undogmatisch ist. Dante macht nämlich die Strafe abhängig von der Art der Schuld. Und doch weiß jeder halbwegs unterrichtete Katholik, daß sie von dem Maß der Schuld abhängt.

[1]) Purg. XXVI, 91 f.
[2]) Purg. III, 116.
[3]) Purg. V, 100 ff.

Und ebenso im Purgatorio. Dante ist wohl der erste Künstler, der die katholische Idee des Purgatoriums so aufgefaßt hat, wie sie aufgefaßt werden muß: als eine ganze Welt. Als eine Welt von unzähliger Mannigfaltigkeit der Individuen, Mannigfaltigkeit der Sehnsucht, der Hoffnung, des Heraufziehens zu Gott. Aber auch hier ist diese Mannigfaltigkeit begründet in dem Maß der Reue, nicht so sehr, oder erst in sekundärer Hinsicht, in der Art der begangenen Sünde, wie Dante dies begründet. Einen solchen Maßstab an den Dichter anzulegen, ist nicht pedantisch. Denn man darf nie vergessen, daß Dante sich von allem sehr bewußt Rechenschaft ablegt. Hier aber stand er vor einem unüberwindlichen Hindernis: wollte er, wie es prinzipiell gefordert ist, die Strafe von dem Maß der Schuld und dem Maß der Reue abhängig machen, so mußte daran seine ganze Konstruktion der Commedia scheitern. Er konnte nur ein objektives System der Sünden in der Konstruktion des Gedichtes gebrauchen. Und er konnte dann nur von der Art der Schuld die Art der Strafe abhängig machen. Das Maß, die Größe der Schuld ist im letzten Grunde ein so rein subjektives, ja das subjektivste Element, daß es sich einfach jeder Kenntnis und Erkenntnis entzieht. Dieses rein subjektive Element umging Dante. Er führt statt dessen zwei objektive ein: die Schuld im allgemeinen und die Art der Schuld. Damit hatte er einen viel sicheren Boden unter den Füßen. Die Art der Strafe an der Art der Verschuldung bestimmen, das konnte er. Aber er hütete sich wohl, das Maß der Empfindung in der Art der Strafe bestimmen zu wollen. Demgemäß verdichtet sich das Problem hier zu der Frage: war er von der Schuld oder der Reue der Persönlichkeiten, zu denen er innerlich Stellung nahm, überzeugt?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns zunächst klar machen, daß Dantes Wertschätzung vieler Persönlichkeiten garnicht von ihrer ethischen Qualität abhängt. Als klassisches Beispiel Brunetto Latini. Dante hält ihn für schuldig ohne Reue. Das Gegenstück zu ihm ist Guido Guinicelli, Sodomit wie jener, aber in Reue gestorben. Was war nun das Motiv dafür, daß Dante jenen erwähnt? War er ein Typus des Sodomiten? Durchaus nicht. War er allgemein bekannt als solcher und wurde darum als be-

kanntes Beispiel aus ethischen Tendenzen ausgewählt? Davon wissen wir nichts. Nein, das Motiv der Auswahl ist hier offenbar die persönliche Dankbarkeit. Dante wollte seinem gefeierten Lehrer ein Denkmal setzen. Er hätte es doch wohl lieber im Purgatorio getan, als im Inferno! Aber er steht unter dem Zwang der objektiven ethischen Beurteilung. Er kann nicht anders als ihn nach seiner Überzeugung für schuldig halten. Aber wie freut er sich trotzdem, ihn zu sehen, wie herzlich begrüßt er ihn, feiert ihn als seinen Lehrer, dankt ihm in rührendster Weise für all das geistige Gut, das jener ihm übermittelt! Das ethische Urteil ist hier also völlig getrennt von der persönlichen Hochachtung. Diese ist etwas subjektives, jenes etwas objektives. Dante war eben auf Grund eigener Erfahrung oder von Quellen, die wir nicht regulieren können, der Überzeugung, Brunetto sei in seinem Laster verstockt gestorben. Und selbst auf Kosten der ethischen Entblößung seines Lehrers erwähnt er ihn, um ihn zu feiern.

Diese Trennung des objektiv ethischen Urteils von der Sympathie des Dichters und von dem Motiv der Auswahl kehrt öfter wieder. Auch bei den andern Sodomiten. „Eurer Taten und verehrte Namen — gedachte ich mit Lieb' und hörte oft sie nennen,“ [1]) so redet er die vornehmen und gebildeten Florentiner an, die im Inferno die Strafe der Sodomiten leiden. Und diese nun bitten ihn, er möge nicht unterlassen, von ihnen zu reden! Dantes Hochachtung gegen diese Männer ist also von seinem ethischen Urteil, und dieses von jener ganz getrennt. Er erwähnt sie, um sie zu rühmen, aber rein objektiv mußte er sie dabei verdammen. Er scheint das Gefühl gehabt zu haben, daß es eine Ehre sei, von ihm selbst in der Hölle erwähnt zu werden. Er sagt zu Bocca degli Abati im Inferno: „Nenne dich, wenn dich nach Ruhm verlangt, daß deinen Namen ich zu andern schreibe.“ Als dieser es aber tut, da erkennt Dante in ihm einen Mann, den er auch ohne seine ethische Schuld verachtet und antwortet nun: „Dir zur Schande will ich wahrhaft'ge Kunde bringen.“ Diese Scheidung erklärt uns auch, warum er, der Ghibelline, Kaiser Friedrich II. ins Inferno versetzt,

[1]) Inf. XVI, 59 f.

obwohl er im Convito und in De vulgari Eloquentia seine Bildung und seine Verdienste um die Kultur so lebhaft feiert. Ethisch mußte er ihn eben nach seiner Überzeugung verdammen, und erwähnt ihn, weil er im Volksbewußtsein als Typus der Häresie galt. Aus dieser Trennung der ethischen Beurteilung des Dichters von seinen sonstigen Sympathien müssen wir darauf schließen, daß er unter dem Zwange der objektiven Überzeugung stand. Warum er sie erwähnen wollte, haben wir aus den Motiven der Auswahl erkannt. Und tat er es, so setzte er sie an den Ort der ewigen Vergeltung, der ihnen nach seiner Überzeugung zukam. Und damit sind wir der Lösung des Problems näher gekommen. Daß Dante dem göttlichen Urteil gleichsam zuvorkommen wollte, daß er geglaubt, Gott habe diese Menschen wirklich verdammt, können wir nicht annehmen ohne den Vorwurf der Blasphemie. Aber nach Dantes persönlicher Überzeugung kam ihnen diese, jene bestimmte Strafe zu, und diese Überzeugung auszusprechen, zwingt ihn seine innere Wahrhaftigkeit. Er kann, so will er uns sagen, nicht anders urteilen. Was er sonst von diesen Menschen hält, ist unabhängig davon. Viele im Purgatorio sind ihm unsympathisch, viele im Inferno sympathisch.

Auf Grund welcher Zeugnisse und Quellen bildete sich nun Dante diese objektive Überzeugung? Nur das genaueste Quellenmaterial könnte hier wenigstens approximative Erkenntnis vermitteln. In einigen Fällen ist dies geschehen. So bei Manfred.[1]) Ich möchte mein Urteil dahin fixieren: Aus der Art, wie die besonderen Sünden an den erwähnten — von ihm gekannten oder ihm überlieferten — Personen zu Tage treten, aus der Wesensart der Personen selbst bildete Dante sich das Urteil, ob diese Menschen wohl vor ihrem Tode in Verstockung oder Reue gestorben seien. Bei anderen war es ihm durch besondere Zeugnisse bekannt. Vielleicht löst sich so auch das Problem, das mit der Beurteilung Guidos von Montefeltre[2]) verknüpft ist. Vielleicht hatte Dante, nachdem er im Convito ihn als Beispiel für die sittliche Änderung erwähnt, später

[1]) Finke, Dante als Historiker, p. 493.
[2]) Inf. XXVII, 60 ff.

Kunde bekommen von dem Rat, den er Bonifaz gegeben, und wußte vielleicht von Mitbrüdern Guidos, daß die furchtbaren Vorwürfe, die er sich nach dem Untergang Palaestrinas und der Colonna gemacht haben wird, ihm keine innere Ruhe mehr gegeben haben. Das ist gewiß reine Vermutung. Wäre es aber anders, dann wäre Dantes Urteil blasphemisch.

Fassen wir unsere Resultate zusammen, so können wir sagen: Dante war innerlich überzeugt von der Schuld der von ihm Erwähnten. Er war auch — auf Grund bestimmter Kriterien — überzeugt, daß die einen ohne Reue, die andern in Reue in die Ewigkeit gegangen. Und er war endlich überzeugt, daß ihnen diese und jene besondere Strafe zukam, daß sie diese Strafe verdienten. Diese Überzeugung sprach er aus, auch wo es ihm selbst innerlich um die Personen leid tat. Er hat, wiewohl leidenschaftlich in Liebe und Haß, stets unter dem Zwange des objektiven ethischen Urteils, das sich ihm innerlich aufdrängte, gestanden. Die Motive der Auswahl sind subjektiv, die der ethischen Bewertung objektiv. Von solchem Standpunkt aus glaubte er berechtigt zu sein, der Menschheit eine Prophetenpredigt zu halten mit seiner Commedia, als Richter zu reden zu seinem Volk und zu seiner Zeit. Dazu brauchte er nicht zu verdammen, denn das ist keinem erlaubt, dazu brauchte er nur zu urteilen, und das nach hohen ethischen Prinzipien und aus innerem Beruf heraus zu tun ist dem gestattet, der an sich selbst das Richteramt geübt hat. Aus solchen Grundsätzen heraus gewann Dante seine Überzeugung von Schuld und Strafwürdigkeit, gewann er das Pathos des zürnenden, richtenden, belehrenden und aufrichtenden Propheten seines Jahrhunderts und derer, die seines Geistes einen Hauch verspürt haben.

So haben wir die Stellungnahme Dantes zur Geschichte, die gewiß noch ein problematisches Residuum bleibt und endgültiger Lösung der Frage harrt, in den verschiedenen Fragestellungen fixiert. Als Philosoph, als Politiker, als Künstler hat der große Florentiner die große Welt der Wirklichkeit betrachtet. Daß er als mittelalterlicher Mensch ein so ausgeprägtes historisches Gefühl hat, macht nicht den kleinsten Teil seines Wertes aus. Aber auch hier ist Dante parte da sè und nur aus Dante heraus zu verstehen.

Immer aber wird der Historiker mit suchenden und fragenden Augen diesen Mann anschaun, der ihm so viel zu sagen hat und so viel Rätsel aufgibt. Noch lange und vielleicht immer werden wir in die Tiefe seines Wesens vergeblich das Senkblei der Forschung werfen. Denn Dante gehört zu denen, die wie eine Naturmacht wirken und wie eine Naturmacht unerklärlich bleiben. „Ein Quell aus verborgenen Tiefen.“ Aber auch zu denen, die immer lebendige Kräfte bleiben, die als „Geist und Leben“ fortwirken. Und zu denen, von denen man nie unbeschenkt fortgeht, wie immer auch man an sie herantritt. Nietzsche hat vielleicht den Reichtum solcher Genies am schönsten und tiefsten ausgesprochen,[1]) und es gilt für Dante im eminenten Sinne:

„Noch einmal will ich zu den Menschen: unter ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben!

Der Sonne lernte ich das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da ins Meer aus unerschöpflichem Reichtume, — also, daß der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert . . . . .“

[1]) Zarathustra III.

INHALTSANGABE.

I. Einleitung.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung Dantes. Seite 1

II. Die Geschichtsphilosophie Dantes. . . . . „ 11

I. Seine universalhistorische Auffassung. „ 11

1. Die universalhistorische Fragestellung. . . „ 11

2. Das universalhistorische Geschichtsbild . . „ 14

3. Die Grundlagen der universalhistorischen Bewertung . . . . . „ 23

4. Die Quellen der Danteschen Auffassung . „ 34

II. Dantes Geschichtsphilosophie im Lichte seiner Kulturideale . . . . . „ 47

1. Die kulturgeschichtliche Fragestellung . . „ 47

2. Die individuellen und sozialen Kulturwerte „ 54

3. Die Wertung der Kulturinstitutionen; Imperium und Kirche . . . . . „ 69

4. Die Begründung und Wesensauffassung der Kulturinstitutionen . . . . . „ 73

5. Die historische Einordnung der Danteschen Anschauungen . . . . . „ 81

III. Dantes Geschichtsbild . . . . . „ 93

1. Dantes Geschichtsdarstellung . . . . . „ 93

2. Auswahl und Beurteilung der Individuen . „ 110

DRUCKFEHLER:

Seite 14, Zeile 5 v. o. wird gebeten zu lesen: Denkweise in der Geschichte unmöglich.

Seite 19 sind die Fussnoten 2 und 3 umzustellen.

Seite 46, Zeile 12 v. u. wolle man lesen von Eicken statt von Eichen.

Seite 52, Zeile 4 und 13 v. u. lese man Aristotelismus statt Aristotalismus.

Seite 59, Fussnote, lese man Zeile 1: Monarchia, Zeile 2: Hierüber.

Seite 66, Fussn., letzte Zeile, lese man: Körperschaften: Pol. VI, 14—16.

Seite 73, Zeile 11 v. u. wolle man lesen: Menschen, der von Natur.

Seite 78, Zeile 7 v. u. wolle man lesen: Die Tradition ist für.

Seite 83, Zeile 10 v. u. wolle man lesen: Wie Occam beim Individuum.

Seite 85 bezieht sich Fussnote 3 nur auf Scheffer-Boichhorst, nicht auf Scartazzini.

Seite 96, Zeile 17, lese man: Friedrich II.